Olavo de Carvalho

O Olho do Sol: Conhecimento & Realidade

A Obra Metafísica de Olavo de Carvalho

www.ProscenioFilosofico.com.br

SER E CONHECER

OBRAS DE OLAVO DE CARVALHO

Astros e Símbolos
São Paulo, Nova Stella, 1985.

Símbolos e Mitos no Filme "O Silêncio dos Inocentes"
Rio, IAL & Stella Caymmi, 1993.

Os Gêneros Literários. Seus Fundamentos Metafísicos
Rio, IAL & Stella Caymmi, 1993.

O Caráter como Forma Pura da Personalidade
Rio, Astroscientia Editora, 1993.

A Nova Era e a Revolução Cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci
Rio, IAL & Stella Caymmi, 1994. lª ed., fevereiro; 2ª ed., agosto.

O Jardim das Aflições: De Epicuro à Ressurreição de César
(Ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil)
Rio, Diadorim, 1995.

O Imbecil Coletivo: Atualidades Inculturais Brasileiras
Rio, Faculdade da Cidade Editora e Academia Brasileira de Filosofia, 1996
(6ª. ed., Rio, Faculdade da Cidade Editora, 1998).

O Futuro do Pensamento Brasileir. Estudos sobre o Nosso Lugar no Mundo
Rio, Faculdade da Cidade Editora, 1997.

Como Vencer um Debate sem Precisar Ter Razão: a "Dialética Erística" de Arthur Schopenhauer – Texto e comentários
Rio, Topbooks, 1997.

A Longa Marcha da Vaca Para o Brejo: O Imbecil Coletivo II
Rio, Topbooks, 1998.

Aristóteles em Nova Perspectiva. Introdução à Teoria dos Quatro Discursos
Rio, Topbooks, 1996

EM CURSO DE EDIÇÃO:
A Dialética Simbólica. Ensaios e Estudos, I
História e Ilusão. Ensaios e Estudos, II
O Momento de Lucidez.(O Olho do Sol, II)

EM PREPARO:
História Essencial da Filosofia

OLAVO DE CARVALHO

Ser e Conhecer

Parte I de

O OLHO DO SOL: CONHECIMENTO E REALIDADE

2000

NOTA PRÉVIA DO AUTOR 8

I. OS PILARES DO SUBJETIVISMO MODERNO 11

1. DESCARTES 11
§ 1. Descartes e a psicologia da dúvida 11
§ 2. Consciência e estranhamento 27
1. Revisão do itinerário 28
2. Passagem a um novo enfoque 35
3. A condição de possibilidade da dúvida cartesiana: o dinamismo antivital. 40
4. Uma falsa explicação: o desejo de conhecimento 46
5. É natural saber geralmente a verdade ou é natural geralmente errar? 50
6. Fenomenologia do estranhamento (1) Precauções de método 53
7. Fenomenologia do estranhamento (2) Estranhar e assumir 59
8. Reflexão completa e dúvida cartesiana 66
9. O mergulho no fundo do poço 71
10. Solução do enigma 80
2. KANT 95
§ 1. O primado do problema crítico 95
§ 2. Implicações teológicas do kantismo 105
§ 3. A mediação entre espaço e tempo 108
3. ALGO QUE SE DEVE LEVAR EM CONTA AO LER SPINOZA 114
§ 1. Falha e possibilidade 114
§ 2. Objetividade e intersubjetividade 116
§ 3. Spinoza e a Revelação 117
§ 4. Abstração e abstratismo 119

II. SER E CONHECER 121

1. SER E CONHECER 121
§ 1. A fenomenologia em geral 121
§ 2. A coisa-em-si kantiana 128
§ 3. A identidade de ser e conhecer 134
2. CONHECIMENTO E PRESENÇA 146
3. UNIDADE DO SER E UNIDADE DO SABER 153
4. NOTAS SOBRE SIMBOLISMO E REALIDADE 160
§ 1. O simbolismo natural 161
§ 2. A perspectiva rotatória 164
§ 3. Dado, sentido e unidade (I) 167
§ 4. Dado, sentido e unidade (II) 171
§ 5. Unidade e unidades 172
5. A UNIDADE DE SUJEITO E OBJETO. RESUMO DO ARGUMENTO FUNDAMENTAL CONTRA O SUBJETIVISMO MODERNO 172

6. Registros e códigos no ser. — Filosofia e sabedoria 179

III. O CÍRCULO DE LATÊNCIA 196

IV. INTELIGÊNCIA E VERDADE 275

1. Inteligência e proficiências 276
2. Não existe inteligência artificial 282
3. Evidência e certeza 289
4. Inteligência e vontade 292
5. Verdades grandes e pequenas 296
6. Demissão dos intelectuais 298
7. "Opinião própria" e julgamento autônomo 303
8. O estado de dúvida 305
9. A autoconsciência, terra natal da verdade 310
10. Os graus de certeza 312
11. A topografia da ignorância 317
12. A idéia pura de ciência 321
13. Condições de exequibilidade dessa idéia 329
14. Os dispositivos de registro 343

V. IDENTIDADE E UNIVOCIDADE 346

1. Definições 346
2. Axiomas 347
4. Das proposições auto-evidentes 349
5. Que o Princípio da Integridade é auto-evidente 351
6. Que não há auto-evidência hipotética 352
7. Que o auto-evidente é necessariamente verdadeiro 353
8. Outro exemplo de proposição auto-evidente 354
9. Que a prova de Sto. Anselmo é auto-evidente e necessariamente verdadeira 355
10. Que não existem auto-evidências lógicas puramente formais, isto é, que não sejam também ontológicas 364
11. O domínio da Lógica 365

Apêndice: uma discussão no *Fórum Sapientia* 366

Mensagem de Villiers 366

Resposta de Olavo de Carvalho 375

VI. LÓGICA E CONSCIÊNCIA 379

VII. POESIA E FILOSOFIA 385

VIII. CRENÇA E PERCEPÇÃO 418

IX. INFINITUDE E CONHECIMENTO 423

X. A TRIPLA INTUIÇÃO ORIGINÁRIA, OU FUNDAMENTO INTUITIVO DA PROVA RACIONAL 428

XI. O PROBLEMA DA VERDADE E A VERDADE DO PROBLEMA 449

I. O QUESTIONAMENTO RADICAL 449
§ 1. Da frivolidade satisfeita 449
§ 2. Definição provisória da verdade 451
§ 3. É possível o questionamento radical da verdade? 453
II. A VERDADE NÃO É UMA PROPRIEDADE DOS JUÍZOS 465
§ 1. Verdade e veridicidade 465
§ 2. O fundamento de todos os juízos é um juízo? 468
3. ONDE ESTÁ A VERDADE? 470
§ 1. A verdade como domínio 470
§ 2. A verdade é uma forma "a priori" do conhecimento? 474

XII. INTRODUÇÃO AO INTUICIONISMO RADICAL 476

1. FORMULAÇÃO DO PROBLEMA. REQUISITOS INICIAIS PARA SUA SOLUÇÃO 476
2. TIPOS DE UNIDADE 477
3. UNIDADE SISTÊMICA 477
4. IMPOSSIBILIDADE DA UNIDADE SISTÊMICA NO ESQUEMA UNIVERSITÁRIO. — CARÁTER COLETIVO DA CULTURA RELIGIOSA. — LIMITAÇÕES DA UNIDADE ENCICLOPÉDICA E DA UNIDADE SISTÊMICA DE TIPO RELIGIOSO. 478
5. UNIDADES ENCICLOPÉDICA E CONSENSUAL 482
6. O INDIVÍDUO HUMANO - FONTE DA VERDADEIRA ASPIRAÇÃO À UNIDADE 484
7. A FILOSOFIA COMO BUSCA DA COERÊNCIA 489
8. CARACTERES DISTINTIVOS DA BUSCA FILOSÓFICA DE UNIDADE 496
9. OS DOIS PRIMEIROS ELEMENTOS DO SISTEMA: A HIERARQUIA DAS QUESTÕES E O PROGRAMA FILOSÓFICO 497
10. A DIVERSIDADE DOS SISTEMAS 500
11. MINHA POSIÇÃO PESSOAL 506
12. O INTUICIONISMO RADICAL 510
13. A FILOSOFIA COMO NECESSIDADE BIOLÓGICA 518

XIII. DA CONTEMPLAÇÃO AMOROSA 521

1. DA CONTEMPLAÇÃO AMOROSA 521
2. CONHECIMENTO E REALIDADE 531
3. APLICAÇÕES EM FILOSOFIA MORAL 540

SER E CONHECER

Jamais um olho poderia contemplar o Sol se não fosse semelhante a ele.

PLOTINO, *Enéada I.*

Nota prévia do Autor

Este é, cortado pela metade, o livro que andei prometendo sob o título *O Olho do Sol: Conhecimento e Realidade*. A segunda metade vai publicar-se em separado,[1] porque enfoca o assunto pelo ângulo da psicologia, enquanto esta se atém ao aspecto gnoseológico, havendo pois entre as duas partes uma distinção bem nítida, que permite o seu estudo mais ou menos independente.

Tanto na segunda como nesta, porém, desisti de dar aos capítulos a nova redação que os transformaria, de textos soltos, em exposição seriada e tratadística. Desisti, primeiro, porque isso não era mesmo necessário, sendo da natureza do próprio assunto ordenar-se espontaneamente numa hierarquia de conceitos, quer isto se reflita ou não na seqüência material dos textos.

Desisti, também, porque as circunstâncias anormais e constrangedoras que me convocaram à ação no jornalismo político se tornam cada vez mais anormais e constrangedoras, não deixando prever para breve a realização de meus sonhos de uma pacata vida de *scholar*.

Entre adiar para uma data imprevisível a publicação da obra arrumadinha e dá-la a conhecer agora no estado em que está – e mesmo assim já com atraso considerável –, optei por esta última solução, mesmo por-

---

[1] Sob o título *O Momento de Lucidez. Ensaios e Estudos*, IV.

que ela não suprime a possibilidade de um retorno ao assunto em circunstâncias mais amenas.

Por enquanto, as implicações do rumo tomado são as seguintes:

1. Os capítulos deste livro não têm seqüência: podem ser lidos em qualquer ordem, embora a melhor seja aquela que sugiro no índice.

2. A tese que apresentam não aparece completa em nenhum deles, mas requer, para ser apreendida, a leitura de todos.

3. Sob sua unidade de propósito e de assunto, os textos aqui reproduzidos não têm unidade de gênero: são ensaios, conferências, notas para desenvolvimento oral em classe, transcrições de aulas gravadas. Há pois neste livro muitas hesitações de terminologia e desníveis entre os vários planos de abordagem. Não que isso seja de todo mau: no fim das contas ajuda a perceber que aquilo que quero dizer pode ser dito de muitas maneiras, todas elas adequadas, nenhuma suficiente.

Dispenso-me, pois, de apresentar nesta nota prévia o convencional resumo que o bom-tom acadêmico requer, o qual seria apenas mais uma maneira de dizer, nem melhor nem pior do que aquelas que se seguem no corpo do livro.

Digo apenas que se trata de tapar o abismo entre conhecimento e realidade, que a falsa modéstia dos filósofos modernos tem aprofundado o mais possível. Digo falsa porque nunca um intelectual se sente mais orgulhoso e detentor da verdade do que quando consegue humilhar os demais seres humanos persuadin-

do-os de que não podem conhecer verdade nenhuma. Da minha parte, ficarei orgulhoso se conseguir mostrar ao leitor que ele não é tão cego quanto eles dizem. Para esse fim esbocei os princípios de uma nova ontologia, remotamente inspirada na teoria da informação e na qual deve ser reabsorvida, perdendo toda independência, a teoria do conhecimento. Essa *ontologia do conhecimento*, apresentada sob aspectos variados e mais ou menos ocasionais, é o alvo a que tende o presente livro.

Agradeço a Fernando Manso, a Alexandre Bastos e a Luciane Amato a ajuda que me prestaram para a realização deste trabalho.

Olavo de Carvalho
São Paulo, 10 de Setembro de 2000.

I. OS PILARES DO SUBJETIVISMO MODERNO

La verdad es lo que es
y sigue siendo verdad
aunque se piense al revés.
ANTONIO MACHADO

1. Descartes

§ 1. DESCARTES E A PSICOLOGIA DA DÚVIDA[2]

Descartes assegura-nos que a seqüência das *Meditações* que o leva do questionamento do mundo exterior à descoberta do *cogito* não é apenas um modelo lógico, uma articulação hipotética de pensamentos pensáveis, mas uma experiência vivida, uma narrativa de pensamentos pensados. Mas terá sido boa a sua auto-observação? Podemos dar por suposta a fidedignidade do seu relato? Mais ainda, podemos dar por suposta a universalidade paradigmática dessa seqüência de pensamentos, admitindo que se dará de modo igual ou semelhante, com

[2] Comunicação apresentada ao *Colóquio Descartes* da Academia Brasileira de Filosofia, Faculdade da Cidade, Rio de Janeiro, 9 maio 1996. (N.A.)

similares ou iguais resultados, em todo homem que se disponha a reexaminar desde os fundamentos o edifício de suas crenças? Será possível a um homem realizar experiência similar, ou, ao contrário, não será possível que Descartes tenha experimentado uma coisa e descrito outra, deixando-se enganar e tomando por descrição o que é pura invenção?

Que é possível duvidar das nossas sensações, das nossas imaginações e dos nossos pensamentos, é coisa que qualquer um de nós pode testemunhar. Que é possível, a rigor, colocar todo o orbe das nossas representações entre parêntesis, reduzindo o "mundo" a uma hipótese evanescente, é também certo.

Mas, após ter feito essas operações, Descartes assegura-nos ter encontrado, no fundo, a certeza da dúvida: a dúvida é um pensamento, e, no instante em que a penso, não posso duvidar de que a penso. A autoconfiança na solidez metafísica do ego pensante surge como poderosa compensação psicológica para a perda da confiança na realidade do "mundo".

Só que, tão minucioso em descrever os pensamentos que antecedem o estado de dúvida, Descartes é estranhamente evasivo no que diz respeito ao estado de dúvida propriamente dito. Na verdade, ele não o descreve: afirma-o, apenas, e, saltando imediatamente da descrição para a dedução, passa a tirar as conseqüências

lógicas que a constatação desse estado lhe impõe.

Façamos nós o que não fez Descartes. Tentemos refrear o automatismo conseqüencialista, e detenhamo-nos por um momento na descrição do estado de dúvida. Em que consiste ele?

Em primeiro lugar, não é um estado — uma posição estática em que um homem possa permanecer inalteradamente, como permanece triste ou absorto, imóvel ou deitado. É uma alternância entre um sim e um não, uma impossibilidade de deter-se num dos termos da alternativa sem que o outro venha disputar-lhe a primazia. Pois o sim ou o não, tão logo aceitos como definitivos, eliminariam imediatamente a dúvida, que é feita de sua coexistência antagônica e de nada mais. Mas esse antagonismo não é estático: é móvel. A mente em dúvida passa incessantemente de um dos termos ao outro, sem encontrar um ponto de apoio onde possa repousar e "estar". Só que, como cada um dos termos é a negação do outro, a mente não poderia deter-se nele sem, por um instante, negar o outro: e, precisamente nesse instante, não está em dúvida — está afirmando ou negando, afirmando uma coisa e negando a outra, ainda que não consiga perseverar na afirmação ou na negação sem que lhe ocorram mil e uma razões para abandoná-la. E, no instante em que nega ou afirma, a dúvida suprime-se a si mesma co-

mo dúvida, e luta para se estabelecer como afirmação ou negação; mas fracassa, e é só neste fracasso que consiste, precisamente, a dúvida. Segue-se a conclusão fatal: é impossível uma dúvida que não se ponha em dúvida, uma dúvida que, suspendendo a alternância, se imponha como "estado" e permaneça. Ao tomar a dúvida como um "estado", omitindo que se trata de uma alternância entre dois momentos antagônicos, Descartes a coisifica e a toma como uma certeza: "Não posso duvidar de que duvido no instante em que duvido", frase que ele toma como expressão da mais patente obviedade, manifesta no entanto um contra-senso lógico e uma impossibilidade psicológica. Mais certo é: ao duvidar, ponho tudo em dúvida, inclusive a dúvida mesma. A dúvida não é um estado: é uma sucessão e coexistência de estados antagônicos, é um não poder estar.[3]

O que leva Descartes ao erro é o fato de que confunde a dúvida com a negação, mais propriamente com a negação hipotética. Posso efetivamente produzir uma negação hipotética e repeti-la indefinidamente. Posso mesmo am-

---

[3] Ao dizer "sucessão e coexistência", pareço estar pronunciando um monumental contra-senso. Mas o sim e o não que compõem a dúvida são coexistentes sob um aspecto, sucessivos por outro. Coexistentes logicamente como termos de uma contradição, são sucessivos psicologicamente, isto é, entram no palco da consciência de modo cíclico, rotativo: um entra, o outro sai, como o dia e a noite, que coexistem no céu e se sucedem num ponto da terra. (N.A.)

pliá-la — hipoteticamente, é claro — até que abranja a totalidade do que julgo saber. Mas não posso "duvidar" do meu saber sem ao mesmo tempo afirmá-lo reiteradamente, na medida em que só assim poderei intercalar às suas afirmações sucessivas as sucessivas negações, e a estas as afirmações, cujo círculo vicioso constitui a dúvida.

Colocado nesses termos, o *cogito* cartesiano se reduz apenas a uma nova e aliás bastante nebulosa enunciação do antigo argumento de Sócrates contra o céptico, de que não se pode negar sem afirmar a negação, sem afirmar portanto alguma coisa. Mas, vistas as coisas assim, a bem pouco se reduz a descoberta cartesiana: longe de ter instaurado um novo fundamento, crítico ou negativo, ela não fez senão demonstrar novamente, pelas vias tortuosas de uma falsa autodescrição psicológica, o primado lógico da afirmação sobre a negação. Só que o reconhecimento deste primado é, no mesmo ato, a negação da dúvida como ato fundante. A descoberta de Descartes é uma não-descoberta, é a descoberta da impossibilidade de descobrir o que quer que seja por uma via em cuja definição mesma está contida uma autocontradição intolerável.[4]

---

[4] Uma primeira versão desta análise da dúvida cartesiana encontra-se em meu livreto Universalidade e Abstração e Outros Estudos (São Paulo, Speculum, 1983), sob o título "O cogito cartesiano à luz da psicologia espiritual". (N.A.)

Mas, com isto, demonstrei apenas que a dúvida, como tal, não pode servir de fundamento crítico; não expus ainda os fundamentos que, por sua vez, possibilitam a dúvida. E este é o ponto decisivo, pois, se há um algo "por trás" da dúvida, é este algo, e não a dúvida, que constitui o ponto de apoio firme que Descartes buscava, e que acreditou ingenuamente ter encontrado na constatação da dúvida.

Descartes diz que a dúvida é uma certeza no instante em que é pensada. Mas isto é falso: o que é certeza é a reflexão posterior que afirma a realidade da experiência da dúvida. No instante mesmo da dúvida, o que há é, como vimos, uma alternância entre afirmação e negação, e portanto a impossibilidade mesma de afirmar um estado qualquer, se por estado entendemos, como se deve entender, a coincidência entre um juízo de fato e o sentimento que o valoriza negativa ou positivamente, como ocorre na tristeza, na raiva, na pressa, na esperança etc.. A dúvida não é um estado, pela simples razão de que nela o sentimento, que pode ser de ansiedade, de esperança, de curiosidade, etc., não coincide com um juízo determinado, mas provém justamente da impossibilidade de afirmar ou negar um juízo. Ela é antes um momento de suspensão entre estados, um vazio agitado que contém em germe vários estados possíveis - pelo menos dois - e não se resolve em nenhum deles sem suprimir-se a si mesma.

O homem portanto nunca "está" em dúvida: apenas passa por ela, precisamente como transição entre estados. É só quando a dúvida deixa de ser vivência presente para passar a ser objeto de reflexão que surge esta certeza puramente retrospectiva e narrativa: "Não consegui, até agora, estabilizar-me na negação ou na afirmação." Existe, portanto, não só distinção lógica como também separação de fato entre a dúvida enquanto vivência presente e a dúvida enquanto objeto de recordação e reflexão - e é esta que é certa e indubitável,[5] não aquela, embora Descartes tome uma pela outra e nos repasse como evidência intuitiva direta o que é fruto de reflexão posterior. É somente esta reflexão que, dando um nome à alternância vivenciada, confere artificialmente a unidade de um "estado" ao que é na verdade uma sucessão de estados que se suprimem mutuamente ou uma coexistência de estados puramente potenciais, dos quais cada um só se pode atualizar à custa da exclusão dos outros. Conferindo ao vazio da alternância a consistência positiva de um estado, no mesmo instante Descartes transforma a dúvida em mera negação hipotética, tomando então como estado psicológico efetivo o que é apenas o conceito lógico de um estado possível.

---

[5] "Certo e indubitável" ou "incerto e duvidoso" são predicados que não se aplicam ao fato como tal, mas aos juízos que fazemos a respeito dele. (N.A.)

Para piorar ainda mais as coisas, na afirmação reflexiva da realidade da dúvida estão pressupostas duas crenças: a crença na continuidade da consciência entre a dúvida e a reflexão, e o conhecimento da distinção entre verdade e falsidade.

1º Aquele que reflete sobre a dúvida sabe que ainda é "o mesmo" que teve a dúvida; e se o ato de duvidar é formalmente distinto do ato da reflexão, o eu consciente, ao refletir, sabe que é sujeito de dois atos distintos - distintos logicamente e distintos no tempo -, donde se conclui que esse eu é lógica e temporalmente anterior aos dois atos e independente deles: não é o ato da dúvida que funda a certeza do eu, mas, ao contrário, a certeza da continuidade do eu é a garantia única de que houve a dúvida. Pois a dúvida, se não recebesse da reflexão posterior o nome que lhe confere a aparente unidade de um estado, acabaria por se reduzir a mera sucessão de negações e afirmações irrelacionadas, sucessivas alucinações de um sujeito esquizofrenicamente plural, destituído do império de si e dissolvido no fluxo atomístico dos seus estados. Para poder ser objeto de reflexão, a dúvida recebe a artificial unidade de um nome; e se logo em seguida a mente se esquece de que essa unidade é um mero ente de razão e a toma como unidade substancial, então se trata de um desses casos de auto-

hipnose reflexiva em que o nome produz magicamente, *a posteriori*, a realidade do seu objeto.

2º Sendo formalmente distintos, os dois atos são distintos também empiricamente, isto é, no tempo: primeiro duvido (isto é, vou e venho entre sucessivas afirmações e negações), depois reflito que duvidei (isto é, unifico sob o nome "dúvida" essa multiplicidade de vivências antagônicas). Mas a unidade do eu, que está subentendida nessa reflexão mesma, e portanto na certeza da dúvida, é aquela continuidade no tempo, que se denomina memória e recordação: a memória, estando pressuposta na reflexão, é lógica e temporalmente anterior a ela: longe de poder fundamentar a confiança que temos na memória,[6] é a dúvida que depen-

---

[6] O problema da memória foi desenvolvido pelo autor em outro momento:

"[...] o limite da dúvida cética está um pouco aquém do que colocou Descartes. Na hora que ele chegasse a duvidar da memória ele teria que parar aí, porque eu não posso colocar em dúvida a minha memória. Ela pode falhar às vezes, eu posso duvidar da eficiência dela às vezes, mas eu não posso fazer de conta que não a tenho; eu não posso sequer fazer de conta de que não creio nela.

"Ele confundiu duvidarmos de algumas recordações com duvidarmos da memória mesma. Para você colocarmos a memória em dúvida precisamos nos lembrar de como começamos este pensamento, ou seja, a atividade reflexiva reflete um objeto, e onde está conservado este objeto? Está conservado na memória; sumiu a memória, sumiu o objeto da reflexão. É evidente que a auto-análise que Descartes faz é uma auto-análise falsa, por esse aspecto.

"Depois, quando ele diz que, se ele duvida ele não pode duvidar de que duvida, então, ele não está compreendendo direito

o que é dúvida, porque a dúvida é um estado de alternância, não existe um estado positivo de dúvida, do mesmo jeito que existe um estado positivo de crença. Ao contrário, a dúvida não é um estado, mas ela é uma alternância entre um *sim* e um *não*. Se temos dois pensamentos que se contradizem e não conseguimos parar nem um nem o outro, se não conseguimos nem admitir completamente o *sim*, e nem aceitar completamente o *não*, é aí que dizemos estamos em dúvida. Por exemplo, 'eu creio que esta parede é cinzenta', este é um estado positivo, no sentido que é real, e que este pensamento que eu penso neste momento tem um conteúdo identificável e unívoco; se eu digo que esta parede é 'cinzenta ou azul', então eu não consigo me deter completamente nem no pensamento de que é cinzenta e nem de que ela é azul, ou seja, os dois pensamentos se sucedem, vem um e vem o outro, e nenhum dos dois me oferece um ponto de apoio onde eu possa me fixar; é justamente esta alternância que eu chamo de dúvida.

"Ora, por que existe esta alternância? Se existem dois pensamentos contraditórios, e se eu não creio em nenhum dos dois, então eu não tenho dúvida alguma, eu afastei o problema. Se eu creio completamente nos dois, então eu tenho uma contradição mas não tenho o estado de dúvida.

"Freqüentemente nós temos idéias contraditórias, ou seja, cremos em coisas contraditórias, só que não percebemos que são contraditórias. Então, creio positivamente que *sim* e creio positivamente que *não*, às vezes até ao mesmo tempo. Aí também não há dúvida, há pura e simples contradição lógica. O que é a dúvida? A dúvida significa que cada um dos pensamentos alternativos é *parcialmente* objeto de crença, ou seja, é parcialmente afirmado e parcialmente negado, ele é pensado e em seguida é substituído pelo seu contrário. Isto significa que eu não afasto completamente nenhum dos pólos da dúvida. Ora, se existe um *sim* e um *não*, na hora que eu penso o *sim*, naquele momento eu estou acreditando que *sim*; porém eu também acredito no contrário daquilo e eu percebo que existe uma contradição. Ou seja, a dúvida é uma consciência de uma contradição.

"Se dos dois pólos da dúvida eu não creio nem um pouco nem num nem no outro, eu não tenho dúvida alguma. Portanto, a dúvida implica algo de crença. Ora, no momento em que creio, eu estou negando o estado de dúvida. Portanto, a dúvida não é um estado positivo, mas é um estado de crença alternada em verdades contraditórias. Então, se não existe um estado positivo de dúvida eu não posso dizer que estou em dúvida, porque a cada momento

sucessivo eu estou na crença contraditória, eu estou apenas percebendo uma contradição entre duas tendências de crenças opostas, ou seja, não é possível na verdade duvidarmos de alguma coisa sem, na mesma hora, duvidarmos de que duvidamos. O estado de dúvida não é algo onde eu possa me instalar e dizer, 'estou em dúvida', como se diz 'estou com frio', ou como digo 'creio'. Então, como é que eu não posso duvidar de que duvido? E justamente porque eu duvido de que duvido, que eu tenho alguma dúvida. Se eu não duvidasse da própria dúvida não teria dúvida alguma, ou seja, a dúvida implica, de certo modo, a sua própria negação. Então, eu duvido mas eu creio, e na hora em que creio eu estou negando a dúvida; é justamente por isso que o estado de dúvida é tão desconfortável. Se ele fosse um estado positivo, como o estado de crença, o estado de tristeza, o estado de esperança, como qualquer estado psicológico, então eu poderia me instalar nele e dizer 'estou assim ou assado', mas a dúvida é justamente não podermos estar naquele estado nem mais um minuto. Portanto, duvidamos porque duvidamos de que duvidamos, e em seguida, duvidamos de que duvidamos, e assim por diante.

"Por um lado, eu vejo que Descartes duvida daquilo que é indubitável, e ele crê naquilo que é duvidoso, ou seja, ele crê que o estado de dúvida existe, e por outro lado, ele crê que é possível duvidarmos de um pensamento que tivemos, fazendo abstração da nossa própria memória. Ora, se eu não me lembro de ter pensado que 2 + 2 = 5, eu não posso duvidar deste mesmo pensamento porque eu não me lembro de ter tido pensamento algum. Portanto, o limite extremo da análise do *eu cognoscente* é a memória; nós não podemos nos conceber sem memória em hipótese alguma. Não posso me conceber *realmente*, mas posso conceber *idealmente*, ou seja, posso supor, como um mero conceito lógico do *puro eu cognoscente*, do qual abstraio a memória. Por exemplo, eu posso supor um *eu* que não tem nenhuma memória anterior e que está recebendo o primeiro impacto do primeiro dado do mundo exterior. Faço de conta que o *eu* humano é uma tábua rasa, uma folha em branco, no qual depois que você nasce, os primeiros dados dos sentidos põem uma primeira marca; mas isto é uma suposição, isto é um conceito que eu inventei, e que eu só posso obter por uma montagem idealizada; não posso obter isso por análise da experiência real, porque em nenhum momento eu vou encontrar dentro de mim esta experiência real, qualquer dado que eu veja que entrou, eu vejo que ele já se combina com outros dados anteriores.

de dela para ter um fundamento lógico e para tornar-se possível no campo dos fatos psicológicos. Mas, se a dúvida depende da garantia que lhe é dada pelo eu e pela memória, então ela não tem nenhum poder fundante. É coisa fundada, é certeza secundária e derivada, é obra de um agente mais profundo e mais inquestionável.

3º Porém, a dúvida subentende algo mais. Como é possível duvidar? A possibilidade da dúvida repousa inteiramente no nosso poder de conceber que as coisas sejam de um outro modo que não aquele com que se nos apresentam num dado momento. A dúvida assenta-se

---

"Uma coisa é você fazer a análise da experiência real, e outra coisa é você fazer uma construção lógica. É claro que a tábua rasa, o *eu* sem experiência anterior é uma mera construção lógica, e não um dado da experiência; como se diz hoje, é um *constructo lógico*, é uma obra de arte que fazemos, inventamos aquele sujeito, que é uma folha em branco e podemos até argumentar e dizer que o ser humano é realmente assim, mas não podemos, em nenhum momento, encontrar isto na análise da experiência real.

"Se eu não posso fazer abstração de nenhuma experiência, então não posso falar de mim mesmo sem memória. Mesmo porque, que diferença faz eu ser eu, ou eu ser um outro, se eu não tenho memória?

"Vamos supor que eu tenha uma amnésia; se eu digo que sou eu que tenho amnésia, é porque a amnésia não é total, é parcial. Mesmo a amnésia tem um limite; a amnésia não apaga a memória, apaga recordações; é a diferença que existe entre apagarmos um programa e destruirmos um computador. Se apagamos todos os dados, ainda vai sobrar a estrutura material, o *hardware*, o qual se define por um conjunto de esquemas que admite *x* programas. Então, no mínimo, no mínimo, isto teria que sobrar no fundo da nossa análise." (CARVALHO, Olavo de. **Curso de ética**, 1994, p. 95-96). (N.R.)

numa suposição; ela requer e subentende o poder de supor. Ora, tendo as coisas se apresentado ao sujeito de um certo modo, e não de outro, este outro e suposto modo só pode apresentar-se à consciência como obra do sujeito mesmo, como produto de imaginação ou conjetura. Para saber que duvida, é necessário então que o sujeito saiba que supôs; que se reconheça portanto como sujeito não apenas de dois atos, como acabamos de ver, mas de três: o ato de duvidar, o ato de refletir a dúvida e, antes de ambos, o ato de supor ou imaginar. A imaginação é, somando-se à continuidade do eu e à memória, um terceiro requisito e um terceiro fundamento da possibilidade da dúvida.

4º Mas, se o sujeito não percebesse nenhuma diferença entre as coisas tal como se lhe apresentam e as coisas tal como as supõe, não poderia tomar consciência de que supôs, pois não haveria para ele diferença entre supor e perceber. Eis, portanto, que a consciência dessa diferença é, ela também, um requisito e um fundamento da possibilidade da dúvida. Para duvidar, necessito distinguir, na representação, o dado e o construído, o recebido e o inventado, aquilo que me vem pronto e aquilo que faço e proponho. Logo, está aí pressuposta a consciência da diferença entre o objetivo e o subjetivo e, portanto, a crença na objetividade do objetivo e na subjetividade do subjetivo.

5º Mais ainda: se o sujeito confundisse esses dois domínios, acreditando que supôs o percebido e percebeu o suposto, teria perdido a continuidade da consciência e da memória, que é, como vimos, condição de possibilidade da dúvida. Logo, a dúvida sobre a realidade do mundo não pode se apresentar como simples escolha entre duas possibilidades de valor igual e idêntica origem, mas sempre como escolha entre um dado e um suposto, entre o recebido e o inventado.

6º Não é possível portanto duvidar da realidade do mundo sem saber de antemão que esta dúvida e a suposição que a fundamenta, são puras invenções do próprio sujeito, e que esta invenção é formal e temporalmente distinta do ato de perceber, bem como do conteúdo percebido. A dúvida é uma suposição de que um mundo inventado é mais válido que o mundo recebido, suposição que se funda na consciência de inventar, de supor e de fingir, a qual por sua vez afirma o contrário dela, isto é, a primazia do recebido sobre o inventado. A dúvida quanto à realidade do mundo é sempre e necessariamente um fingimento, e quanto mais o fingidor se esforce para levar a dúvida a sério, para torná-la cada vez mais verossímil, tanto mais o brilho mesmo da *performance* atestará a diferença entre o verossímil e o verdadeiro, assim como, no teatro, concedemos nossos

aplausos ao ator precisamente porque sabemos que ele *não é* o personagem.

7º Mas esta consciência de fingir seria impossível se não se fundasse, por seu turno, na consciência da diferença entre pensar e ser, imaginar e agir. Pois, subentendida a consciência da diferença entre supor e perceber, paralelamente à consciência que o eu tem de suas próprias ações, não haveria como negar que o eu pensante tem consciência da diferença entre ação suposta e ação realizada, de vez que a ação realizada não é somente pensada, mas percebida fisicamente, exatamente como os seres e fatos do mundo sensível. Não posso portanto colocar em dúvida o mundo sensível sem no mesmo ato colocar também em dúvida os atos físicos que me vejo realizando, como por exemplo os movimentos de minhas mãos e pernas. Mas, ao mesmo tempo, não os posso colocar em dúvida sem questionar, no mesmo instante, a continuidade e unidade do eu, a qual no entanto está pressuposta, como vimos, no ato mesmo de duvidar do que quer que seja. Eis aí outro motivo pelo qual a dúvida, sendo dúbia por sua natureza mesma, não poderia instalar-se senão pondo-se também a si mesma em dúvida, isto é, sabendo-se fundada numa suposição e num fingimento voluntário. Eis também por que a dúvida é tão rara e dificultosa: ela implica um movimento que se desmente

a si mesmo, que coloca em questão as condições mesmas que o possibilitam.[7]

8º Finalmente, a dúvida só é possível quando se sabe que algo, seja no percebido, seja no suposto, é insatisfatório, que não atende a um requisito fundamental de veracidade. Mas como poderia o sujeito dubitante exigir veracidade de suas suposições ou percepções se não tivesse nenhuma idéia a respeito da veracidade? Esta exigência seria inconcebível sem uma idéia da verdade, ainda que como mero objeto imaginário de desejo. O desejo de fundamento pressupõe no sujeito ao menos a possibilidade de imaginar que seus conhecimentos possam ser mais seguros do que realmente ele sente que o são num dado momento, ou seja, a verdade como ideal e a opção pela verdade. Mas,

---

[7] Ela é uma torção do aparato mental humano, um gesto doloroso que se auto-suprime, e que raros homens têm condição de suportar por muito tempo sem grave risco para sua integridade psicológica. A possibilidade de assumir esse risco e vencê-lo repousa na existência de um corpo de crenças tão arraigado, tão sólido, que o homem possa se dar o luxo de sair dele numa viagem mental, seguro de reencontrá-lo na volta. Essa possibilidade, por sua vez, só se cumpre nas sociedades e nas culturas urbanas altamente diferenciadas e estáveis, que dão ao indivíduo pensante o espaço para inocentes vôos de imaginação que em nada afetarão sua conduta de cidadão ou de súdito honrado e cumpridor de seus deveres; que lhe dão, mais ainda, espaço livre para pensar uma coisa e fazer outra, para cultivar aquela hipocrisia defensiva que é notoriamente ausente entre os primitivos, e que, para o mal e para o bem, é uma sólida proteção da consciência individual contra a tirania do discurso coletivo. Daí a coexistência pacífica entre a audácia revolucionária da dúvida cartesiana e o conservadorismo da "moral provisória" que a possibilita. (N.A.)

ao mesmo tempo, vimos que o sujeito não conhecia esta verdade somente como ideal abstrato, mas já tinha idéia de pelo menos uma diferença efetiva entre verdade e falsidade: a diferença entre o dado e o suposto, acompanhada da consciência verdadeira de que o suposto não foi dado, nem dado o suposto.

A dúvida ergue-se, assim, sobre todo um edifício de dados e pressupostos: longe de ser logicamente primeira, ela é um produto requintado e elaboradíssimo de uma máquina de saber. Longe de ter um poder fundante, ela não é senão uma manifestação mais ou menos acidental e secundária de um sistema de certezas.

Só que, se assim é, se o primado da dúvida metódica é apenas o primado de um equívoco, então ficam sob suspeita, igualmente, o primado kantiano do problema crítico, o dogma positivista da impossibilidade de obter certezas metafísicas válidas, e muitas outras crenças que o homem de hoje toma, mesmo a contragosto, como verdades óbvias e patentes. Mas isto já é matéria para outras comunicações, que serão apresentadas em outras oportunidades.

§ 2. Consciência e estranhamento

1. Revisão do itinerário

Examinei no § 1 o passo inicial da filosofia de René Descartes, a dúvida metódica, que muitos, entre os quais Husserl, consideram também o passo inicial de toda a filosofia moderna. É ele que inaugura realmente um estilo de enfoque filosófico que se tornou dominante do século XVII até hoje.[8] Esse estilo é marcado pela idéia da dúvida preliminar, de que nenhuma verdade será aceita sem que haja razões suficientes para aceitá-la. Dessa proposta nasce toda uma linhagem de pensadores cujo último e mais ilustre representante será Edmund Husserl, o qual, numa série de conferências feitas no Collège de France, que depois receberam o título de *Meditações Cartesianas*, afirmou explicitamente que a dúvida metódica é o começo obrigatório de toda e qualquer filosofia. O primado da dúvida é tido assim como uma coisa tão óbvia, que não é nem preciso declará-lo: praticamente a filosofia moderna está identificada com o exercício preliminar da dúvida metódica, ou com aquilo que Mário Ferreira dos Santos chamava a *suspicácia preliminar*, uma

[8] A rejeição generalizada da "filosofia da consciência" não deve nos iludir. Uma rejeição não é necessariamente uma superação, e entre a tradição que vai de Descartes a Husserl e os desenvolvimentos posteriores de uma filosofia supostamente livre da "prisão da consciência", o que se observa é uma assustadora queda de nível. A "filosofia da consciência" tem de ser superada, sim, mas ainda não o foi, e este livro pretende indicar precisamente o único caminho possível de uma superação efetiva, não limitada a protestos e declarações de intenções.

atitude de suspeita perante quaisquer afirmativas que tenham pretensão à verdade.

Na seqüência de pensamentos que resume sob o título *Meditationes de Prima Philosophia*, René Descartes começa, como todo mundo sabe, por rejeitar todas aquelas verdades costumeiras que lhe tinham ensinado desde a infância, nas quais ele não visse um fundamento suficiente.

Ele notava, por exemplo, que os cinco sentidos, nos quais geralmente acreditamos, não são fundamentos de si mesmos, quer dizer, não trazem consigo a prova das informações que nos dão. Ele usa, para impugnar a confiabilidade dos sentidos, uma série de argumentos que, na verdade, não são dele, que são bem antigos, que são da escola pirrônica, e que consistem em alegar os enganos costumeiros dos sentidos -- a famosa história do pau que, posto na água, parece quebrado, ou o efeito da perspectiva que dá a ilusão de que as coisas mais distantes são menores do que as que estão perto. São esses erros ou enganos comuns dos sentidos que nos mostram, então, que os sentidos podem ser uma fonte de conhecimento, mas não uma fonte segura. Ademais, existe o fato de que durante o sonho também temos sensações e nem sempre temos a prova de que o sonho é apenas sonho. Se não temos a prova de que o sonho é sonho também não temos a prova de que a vigília seja vigília, e assim por diante.

Em seguida, Descartes faz a crítica da memória, dizendo que esta também falha, e o que ele faz com a memória faz também com a imaginação e, enfim, com todos os seus pensamentos habituais e as com as crenças do senso comum.

Descartes vai derrubando tudo isso, sempre em busca de qual seria o *ponto arquimédico*, o ponto seguro que poderia servir de fundamento à construção de um sistema válido de filosofia. Não importando agora quais tenham sido as conclusões a que ele chegou, é esse movimento de negação inicial que é considerado por Husserl o paradigma do movimento filosófico como tal.

O que fiz no § 1 foi examinar o ato da dúvida metódica, porque Descartes descreve apenas as conclusões a que foi chegando no exercício da dúvida metódica, mas não faz em nenhum momento a descrição do próprio estado de dúvida. Se é para fazermos um exame radical do assunto, então, não podemos saltar essa etapa: temos de nos perguntar o que acontece, efetivamente, quando estamos em dúvida. Que é estar em dúvida, concretamente falando? A definição de dúvida todo o mundo conhece, mas só o suficiente para reconhecê-la quando aparece no exercício real do pensamento, não o bastante para descrevê-la em sua estrutura interna. Então, é esta pergunta que me faço: qual é a estrutura ontológica, a estrutura real do ato de duvidar? Vimos em primeiro lugar que a

própria conclusão que René Descartes vai extrair desta parte do exame -- que, enquanto estamos duvidando, não podemos duvidar de que duvidamos, e que, portanto, o próprio ato da dúvida seria a primeira certeza filosófica inabalável --, também não é inabalável, porque, se a dúvida é uma alternância entre duas convicções contrárias, ela não apenas admite a dúvida a respeito de si mesma, mas a exige, quer dizer: não podemos ter propriamente a "certeza" de que estamos em dúvida. Por que? Porque estar em dúvida é oscilar entre duas certezas. Se no momento em que pensamos uma das alternativas, não temos nem uma certeza aparente dela, e ao instalar-nos na outra também não temos essa certeza, então não estamos em dúvida, porque já negamos as duas. Então, no momento em que uma das alternativas é pensada, ela não é pensada como dúvida, mas como uma certeza temporária, que em seguida é destruída pelo confronto com a hipótese contrária. Portanto, a dúvida não é um *estado*, a dúvida é a impossibilidade de permanecer num estado e por isto mesmo ela tem um caráter proliferante que se alastra sobre si mesma. No fim das contas, não é possível alguém duvidar *sem* duvidar de que duvida, porque, se a certeza fosse excluída do horizonte, não existira mais dúvida, existiria simplesmente a negação.[9]

[9] Há um aspecto que não examinei ali, mas que tem sua importância.

Em seguida, examinei os outros componentes da dúvida, no seguinte sentido: Quais são as condições reais necessárias para que o indivíduo esteja em dúvida, no sentido cartesiano da coisa? Quais são as crenças que estão pressupostas no próprio ato de duvidar? Este exame, então, é um exame da *estrutura lógica* da dúvida, que vou completar, neste § 2, com o exame da *estrutura existencial* da dúvida. Um tempo considerável foi necessário para que eu saltasse do primeiro exame ao segundo; porque estas questões são realmente complicadas.

O exame da estrutura lógica da dúvida mostrava quais são os pressupostos lógicos sem os quais a própria dúvida não é possível (refiro-me à dúvida cartesiana, à dúvida radical, é claro, não à dúvida vulgar). Um deles é a própria continuidade do eu entre a pergunta e a resposta. René Descartes diz que o famoso “penso, logo existo” não é um raciocínio, mas um ato intuitivo. Quando ele afirma: "Eu não posso duvidar de que duvido no momento em que estou duvidando", diz ele que isto não é uma conclusão lógica, mas um ato intuitivo, uma percepção instantânea. Porém, essa percepção, ainda que seja instantânea, se refere ao *mesmo* eu que estava duvidando antes. Portanto, existe aí uma continuidade do eu no tempo que trans-

---

A pura e simples *suspensão do juízo* não pode ser identificada com a dúvida: ela é antes uma superação psicológica da dúvida mediante um distanciamento da pergunta.

corre entre essas duas vivências: o estado de dúvida e a certeza intuitiva da dúvida. Não que esta já não esteja contida potencialmente no primeiro estado, mas o fato é que ela só se atualiza na consciência após o recuo reflexivo, o giro da atenção que se desvia do objeto inicial da dúvida para a dúvida mesma enquanto estado.

Mas, de modo mais geral, toda dúvida, na sua própria estrutura lógica, pressupõe a continuidade do eu entre a primeira alternativa alternativa pensada e a segunda alternativa que a desmente. Por exemplo, tomemos uma dúvida teológica elementar: *nada se cria do nada, no entanto Deus criou o mundo do nada*. Todo o mundo sabe que nada se cria do nada, mas, pelo que está escrito na Bíblia, Deus criou o mundo do nada. Então, os teólogos têm de se arranjar com esse problema e discutiram isso durante séculos. Ora, se tenho uma dúvida a respeito é porque vejo aí uma contradição, e se vejo a contradição é porque vi duas hipóteses contrárias, e *eu* permaneci o mesmo enquanto via a primeira e enquanto via a segunda. Portanto, a continuidade do eu é um pressuposto da dúvida: não é possível ter uma dúvida sem afirmar, no mesmo ato, a continuidade do eu.

Outro pressuposto da dúvida é a identidade do objeto a respeito do qual tenho a dúvida, porque se digo uma coisa a respeito do objeto **A** e a coisa contrária a respeito do objeto **B**, elas

não se contradizem necessariamente e o confronto das duas afirmações não tem por que suscitar dúvida. Só dois predicados contrários do *mesmo* sujeito podem contradizer-se. Se me dizem que José é gordo, mas Antônio é magro, isso não é contradição, porém, se dizem que José é gordo e magro, então entro em dúvida.

Além disso, a própria estrutura do raciocínio lógico também está pressuposta na dúvida. Se não existe princípio de identidade, não tenho como formar a dúvida.

Também está pressuposta na dúvida a continuidade da língua na qual ela se transmite. Não poderíamos arquitetar esse raciocínio todo sem o auxílio da língua, e essa língua, evidentemente, sei que não a estou inventando no momento em que estou formulando a dúvida, sei que estou usando regras de gramática que existem de antemão e que, se eu não as tivesse recebido, também não poderia produzi-las na hora. Em suma, por baixo do ato da dúvida, teoricamente uma dúvida radical que coloca tudo em dúvida, existe uma montanha de certezas, portanto essa dúvida não é radical coisíssima nenhuma, é apenas um fingimento de dúvida radical.

Se a dúvida metódica não é uma dúvida radical, mas já um produto ou uma dedução de uma série de certezas anteriores, conclui-se que também está errada a regra de Kant de que o

problema crítico do conhecimento é o primeiro problema, na ordem dos fundamentos da filosofia. Nunca podemos *começar* com a crítica do conhecimento; a crítica do conhecimento pode acontecer, sim, mas ela não pode ser o primeiro capítulo jamais, porque para poder fazê-la é preciso dar por subentendida não apenas a existência do conhecimento que será objeto de crítica (coisa que o próprio Kant reconhece), mas uma série de certezas nas quais se apóia o próprio exercício da crítica.

2. Passagem a um novo enfoque

Partindo disso e aprofundando gradualmente a questão, vamos nos perguntar, agora, já não quais são as pré-condições *lógicas* do exercício da dúvida ou da crítica, mas quais são as pré-condições *reais*, *existenciais*, ou, dito de outro modo, como é possível, na prática, estar em dúvida radical. Como é que vem a existir esse estado de dúvida e como é possível que um homem, ou dois, ou três, ou quatro tenham não apenas o estado de dúvida, mas o estado de *dúvida radical*? Como é possível *duvidar de tudo*? De onde vem a possibilidade real da dúvida geral cartesiana?

Vamos partir de uma observação banal: mesmo que não possamos duvidar de tudo num sentido cartesiano, podemos duvidar de muita coisa.

Ainda que seja incompleto no seu conteúdo e ainda que não se realize plenamente, o estado de dúvida é um fato. Temos de reconhecer que ele existe, e também que a dúvida metódica existe: estão aí três séculos de exercício dela para provar isso. Então, a nossa pergunta é: *Como pôde* vir a existir? Como essa criatura chamada homem pôde colocar "todo" o mundo entre parênteses, se ela nunca esteve fora do mundo? Não temos realmente a experiência de ficar “fora” dos nossos sentidos, das nossas memórias e imaginações, muito menos dos nossos próprios pensamentos -- simplesmente não temos essa experiência. Se não temos essa experiência, *de onde obtivemos a possibilidade de concebê-la* e de tentar colocar-nos neste estado, mesmo que não consigamos? Neste sentido, é claro que nenhum outro animal, além do homem, experimenta esse estado. Você pode ver que, às vezes, um animal pode ficar num estado de perplexidade entre duas alternativas, mas você nunca verá um animal paralisar totalmente as suas decisões até resolver uma dúvida cartesiana.

Muito mais interessante do que o velho problema de como podemos ter a certeza do mundo exterior é o problema de como podemos chegar a duvidar dele, se nunca tivemos a experiência de estar fora dele por um instante sequer. De onde vem essa capacidade humana de negar, ao mesmo tempo, a experiência, o

hábito, o senso comum e a certeza moral? Pois o mais estranho no solipsismo experimental de René Descartes é precisamente que o filósofo consiga entrar nele a despeito de saber que, mesmo durante esse período de radical isolamento, necessitará de uma "moral provisória" para se arranjar de um modo ou de outro naquele mesmo mundo exterior que, enquanto isso, ele está negando.

Descartes, querendo colocar em dúvida todos os seus conhecimentos, mas sabendo que enquanto isso vai continuar vivendo, conversando com as pessoas, tomando decisões, pagando suas dívidas etc., pergunta-se: Como vou orientar-me no mundo enquanto estou em dúvida com relação a tudo? Então, ele concebe os princípios do que ele chama uma "moral provisória", que é a moral que ele vai seguir sem questioná-la e sem afirmar que é verdadeira ou é falsa, durante o período em que estiver realizando esse experimento interior.

Ora, o simples fato de concebermos uma moral provisória nos informa que sabemos que estamos no mundo, mesmo durante o período em que estamos duvidando de que estamos nele. Mas, se sabemos disto, como é que conseguimos conceber a hipótese de estar fora dele? Esta, no fundo, é a pergunta: como? Porque o fato é que o conseguimos, ainda que imperfeitamente.

O conhecimento começa com o *estranhamento*. O primeiro passo da investigação filosófica é colocar-nos num estado no qual possamos perceber a estranheza de alguma coisa. Normalmente não percebemos essa estranheza porque não prestamos atenção, mas, quando prestamos atenção, a estranheza aparece. Quando estamos lendo René Descartes, passamos direto por esta parte e não nos lembramos de nos perguntar: Mas *como* ele conseguiu fazer isto? O fato é que ele conseguiu, pois está nos contando que conseguiu. E é verdade que eu também consigo. Mas *como* isso é possível? Quase tudo o que os filósofos descobriram ao longo dos milênios foi estranhando coisas que o hábito nos faz esquecer que são estranhas. Então, para estranhar, temos de nos colocar mentalmente "fora" daquilo e olhá-lo como se fôssemos um turista de outro planeta, ou pelo menos de outro país. Assim, após três séculos de dúvida metódica, nos acostumamos com ela, mas lembrem-se de que os primeiros que leram as *Meditationes* devem ter achado tudo muito esquisito. Nós já esquecemos que é esquisito; então, vamo-nos colocar de novo naquela posição de estranheza e nos perguntar: *Como* é possível a dúvida cartesiana? Ora, existem duas maneiras de nos livrarmos de uma esquisitice: a primeira é habituando-nos com ela acabando por esquecê-la; a segunda é tentando explicá-la. Só que, tentando explicá-la, o

risco que corremos é o de que ela acabe parecendo mais esquisita ainda. Normalmente, perante as coisas esquisitas, primeiro nos assustamos e depois tratamos de nos habituar com elas e não fazer mais perguntas. Esta é a atitude prática mais viável, mas em filosofia ela não é legítima; ao contrário, temos de buscar esse estranhamento porque, se não, as perguntas filosóficas desaparecem. Então perguntemos: *Como* foi possível Descartes pensar isso? Como é possível cavar tamanho abismo entre o que se sabe e o que se pensa?

Notem bem que, durante todo o exercício da dúvida metódica, Descartes sabe que está realmente pensando; ele coloca entre parêntesis não o *pensar*, mas o *saber*. Ele está *pensando*, mas aquilo que ele *sabe* é duvidoso, portanto, ele *não assume o que sabe*, ele assume apenas que está *pensando*. Ora, como é que podemos fazer isso? Notem bem que um bicho não pode fazer isso: tudo em que um bicho pensa, ele acredita; ele não pode pensar uma coisa no mesmo instante em que ele não acredita nela. Um computador também não pode fazer isso, toda a informação que o computador nos passa é porque ele "acredita" nela. Então, a dúvida cartesiana é um estado muito peculiar e podemos dizer que este estado é exclusivamente humano. Talvez pudéssemos até dizer que o homem é o animal que pode tentar fazer a dúvida cartesiana. Os animais não podem, os an-

jos não podem e Deus também não pode. Então, é por isso que a dúvida metódica é importante, ou seja, porque ela é um estado que é caracteristicamente humano, mas que não deixa de ser esquisito por isto.

Essa capacidade de *negar mentalmente sem negar existencialmente* é uma das propriedades mais estranhas do bicho-homem. Ela é mais enigmática, decerto, do que a nossa certeza do mundo exterior, a cuja explicação e fundamentação se dedicaram, no entanto, muito mais horas e livros.

O fato de acreditarmos que o mundo existe já suscitou a atitude de estranhamento da parte de muitos filósofos. Muitos constataram que acreditamos, de fato, que estamos no mundo, que esse mundo é real etc., e se perguntaram: Como é possível? O que eles não se perguntaram foi o contrário: Como é possível duvidar? Esta investigação é feita aqui, creio que pela primeira vez: *qual é o fundamento real da possibilidade da dúvida?*

3. A CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA DÚVIDA CARTESIANA: O DINAMISMO ANTIVITAL.

Já demonstrei que a dúvida cartesiana não pode se levantar senão sobre todo um edifício de certezas; que ela não é, portanto, *um começo*, como por longo tempo se pretendeu, mas uma

simples etapa dialética no movimento de uma *máquina de certezas*. A dúvida metódica, afirmei, não é senão negação hipotética de algo que no mesmo instante se afirma categoricamente.

Não obstante, essa dúvida é um fato. Aconteceu a Descartes, e pode acontecer a qualquer um de nós vivenciá-la ao menos por alguns instantes. Pouco importa que ela traga em si sua própria negação. Se Descartes se enganou ao descrever seu estado como "certeza da dúvida"; se não pode haver certeza do estado de dúvida precisamente porque este não é senão oscilação entre duas certezas que se contradizem e é portanto negação de si mesma, tudo isso não impede que esse estado, ainda que tenhamos de lhe dar uma definição diversa daquela que recebeu de Descartes, efetivamente exista de algum modo como experiência.

É a possibilidade lógica e existencial dessa experiência que constitui um problema. Podemos duvidar de tudo -- *mas como, raios me partam, podemos duvidar de tudo?*

Essa possibilidade supõe, no ser humano, uma capacidade de cortar ao menos por instantes os laços entre a faculdade pensante e a existência pessoal concreta, vivente, da qual essa faculdade não é senão manifestação e função.

Por um lado, sabemos que estamos vivos, que estamos no mundo, que estamos nos relacio-

nando com pessoas, que comemos, que dormimos, que trabalhamos etc., e é exatamente porque fazemos tudo isso que podemos pensar. Se não estivéssemos vivos, não pensaríamos. Todos sabemos disso, e então, podemos dizer que o pensamento é o exercício de uma faculdade vital, que ele supõe, portanto, a vida. Como é que, sendo um exercício da faculdade vital, sendo uma espécie de manifestação da vida, ele pode, ao mesmo tempo, negar a vida ainda que hipoteticamente? Não é estranho?

Tão *antinatural* é essa operação, de tal modo ela se opõe a todo o potente dinamismo psicofísico que deseja viver e que ademais tem de estar vivo para realizá-la, que temos de admitir que ela não se realizaria sem que esse dinamismo pudesse ser "suspenso" -- na esfera mental, é claro – pela ação de um dinamismo contrário de poder equivalente, embora certamente de operação descontínua e não contínua como a dele.

Tudo o que fazemos, pensamos, rememoramos etc. é, certamente, uma expressão do nosso impulso de viver, ou seja, temos um impulso de viver, e ele se manifesta em muitos atos, alguns externos, outros internos. É isso o que eu chamo *dinamismo*, quer dizer, existe uma força, existe um impulso, que nos impele a fazer essas coisas. Ora, o ato de colocar tudo em dúvida contraria de tal modo este impulso vital, que não conseguiríamos realizá-lo a não ser que

nos apoiássemos num impulso igual e contrário, não permanente (porque senão ficaríamos definitivamente paralisados) mas temporário. Isso quer dizer que o impulso vital pode ser detido por instantes. Se ele pode ser detido, é por uma força capaz de detê-lo. *Que força é essa?*

Se alguém chamado René Descartes consegue colocar todo o saber e todas as funções vitais entre parênteses, quer dizer que o pensamento dele nesse momento tem uma motivação que não é a mesma que o faz pensar, sonhar, sentir, viver etc.. É uma "outra" motivação diferente e que se opõe a tudo isso, e essa motivação tem de ser muito forte. Com isso a nossa pergunta inicial: *Como é possível o ato da dúvida?*, se converte numa outra pergunta. Essa mutação das perguntas é um dos elementos fundamentais do método e da técnica filosóficas: a conversão da pergunta numa outra pergunta mais explícita, mais detalhada e mais fácil de ser examinada. A segunda forma que a nossa pergunta assume é a seguinte: *Por que um sujeito chega a querer duvidar de tudo*? Tínhamos uma pergunta mais genérica: *Como é possível o ato da dúvida?* -- pergunta que pode ser colocada em nível antropológico, em nível histórico etc. -- e em seguida a convertemos nesta outra pergunta que pertence mais à ordem psicológica. Para responder a esta pergunta não temos de examinar senão a mente de um só indivíduo. Não

que ele vá responder em nome de todos, mas, se chegarmos a entender por que um indivíduo chegou a querer duvidar a esse ponto, teremos pelo menos uma pista sobre por que outros indivíduos podem ter feito coisa semelhante.

De onde tiramos, do nosso ser vivente, a força para realizar a torção da nossa consciência da atitude de crença natural para a de negação cartesiana ou a suspensão husserliana?

Notem bem que Husserl vai tornar a dúvida cartesiana um processo muito mais preciso, muito mais detalhado. Comparar a dúvida cartesiana com a suspensão, como a chama Husserl -- a *epokhé*, com a qual ele coloca tudo entre parênteses -- é mais ou menos como comparar um relógio de areia com um relógio suíço a quartzo: a máquina se tornou muito mais precisa, mas a função continua exatamente a mesma. Essa análise realizada aqui valeria tanto para Husserl quanto para Descartes. Husserl chegava a dizer que o que ele chama de atitude fenomenológica é não só diferente, mas é radicalmente oposta à atitude natural. A atitude natural é crer no que se pensa, crer no que se sente, crer no que se imagina. Crer ou descrer: ou afirmamos, ou negamos, mas em ambos os casos cremos: cremos na afirmação ou na negação. Ora, a atitude fenomenológica não afirma nem nega, ela simplesmente descreve o que está se passando diante da nossa consciência, ou seja, o próprio conteúdo intencional do ato

cognitivo é observado por nós, sem que o afirmemos ou neguemos. Não se tratando sequer de "introspecção", porque o que observamos no processo cognitivo pela técnica fenomenológica não são os atos reais de pensamento, não se trata de uma observação psicológica, o que observamos aí é simplesmente o fenômeno enquanto dado presente à consciência, sem afirmar que ele seja verdadeiro ou falso, real ou irreal. É claro que esta mesma atitude pode ser adotada para se estudar o próprio processo cognitivo, considerado enquanto fenômeno presente à consciência. Também neste caso não é uma observação pessoal, mas *transcendental*. Essa atitude é de fato muito esquisita e Husserl dizia que ela é tão antinatural que tem de ser treinada: o fenomenólogo precisa passar por um treinamento especial da consciência. Um dos discípulos de Husserl, Raymundo Abéllio, dizia que a fenomenologia era uma escola ascética, uma escola iniciática. Por quê? Porque o treinamento necessário para o discípulo colocar-se na atitude fenomenológica é um *autodomínio do espírito*. Neste exercício de autodomínio no qual nos desidentificamos das sensações naturais, da memória etc., e adquirimos a posição de observador fenomenológico, de certo modo, nos colocamos "acima" de nós mesmos. Começamos a pensar num outro estrato, num outro andar, num outro nível, que é o nível de validade universal, e aí estamos

instalados em pleno *eu transcendental*. Abellio comparava isso a um processo iniciático, com toda a razão. Mas, seja difícil ou seja fácil, seja toscamente como fez René Descartes ou mais elaboradamente como Husserl, o problema é o mesmo: De onde nos vem a força para fazer isso? Esta força certamente não pode ser o simples impulso vital, pois este nos impeliria a fazer exatamente o contrário do que faz o fenomenólogo.

4. Uma falsa explicação: o desejo de conhecimento

Diante dessas aventuras do espírito, empreendidas por criaturas ousadas como René Descartes e Edmund Husserl, recorremos, para explicá-las, ao *desejo de conhecimento*. Ao colocarmos a pergunta: *Como é possível que um sujeito queira colocar-se numa atitude tão difícil, tão antinatural e, no final das contas, tão dolorosa? Por que ele faz isso?*, podemos apelar à resposta que está mais à mão: *Ele faz isso por "desejo de conhecimento"*. É esta a primeira resposta que nos ocorre. Diremos, então, que o desejo de conhecimento não é uma função do simples impulso vital genérico; é um desejo específico do ser humano. O que nos faz ter desejo de conhecimento não é, de fato, o puro desejo de viver; mesmo porque, para obter conhecimento podemos sacrificar muito do nosso ser psicofísi-

co, da nossa vida. Quando vemos, por exemplo, um asceta budista privando-se de comida e de sono para obter conhecimento, dizemos que isto é um impulso de conhecimento, mas não um impulso vital: é um impulso diferente do impulso vital.

A primeira hipótese, então, seria esta: René Descartes ou Edmund Husserl conseguem colocar-se no estado de dúvida radical por desejo de conhecimento. E damo-nos por satisfeitos, como se tivéssemos encontrado um princípio explicativo terminal e auto-evidente. "Todos os homens, por natureza, desejam conhecer": é a primeira frase da *Metafísica* de Aristóteles. E ele dá como prova disto o prazer que temos no exercício dos sentidos, mesmo quando eles não têm finalidade utilitária, mesmo quando eles não estão atendendo a interesses imediatos do nosso organismo. Assim, se esse desejo de conhecer está na natureza humana, nada mais natural do que realizá-lo, mesmo que isso custe sacrifícios ou perda para o nosso organismo vital.

Se Husserl e Descartes agem segundo essa natureza, não há pois nisso, aparentemente, nada de estranho. Então, damos a questão por resolvida, só que não resolvemos nada, pelo seguinte motivo: *o simples desejo natural não pode, por si, atirar o homem a uma experiência antinatural*.

Notem bem que, se o desejo de conhecer é natural no homem tanto quanto o desejo de viver, o desejo de comer etc., o fato é que, sendo eles desejos diferentes, podem entrar em choque uns com os outros, e teremos de escolher, por exemplo, entre continuar fazendo os exercícios ascéticos ou parar para comer. Podemos ter essa dúvida. Mas no caso de René Descartes existe algo mais que o desejo de conhecer. Isto se torna óbvio quando formulamos a questão da seguinte maneira: *O simples desejo de conhecer pode nos levar a negar todos os nossos conhecimentos?*

O próprio Aristóteles não foi tão longe. Ele, que dizia que o conhecer começa com o estranhamento, investigou o mundo e a alma, mas nunca estranhou, ao ponto de se atirar em ousados experimentos interiores para investigá-lo, que a alma pudesse conhecer o mundo.

Portanto, uma coisa é o estranhamento aristotélico, outro o estranhamento cartesiano. Aquele nos leva a fazer as perguntas: *Como é possível?*, *Por que isto acontece?*, *O que é tal coisa?* Quando estranhamos algo e isto suscita uma pergunta, qual é o ato seguinte? Buscar a resposta, evidentemente. Mas nada disso, por si, poderia nos levar à dúvida metódica, à dúvida geral e radical sobre todos os conhecimentos. Ao contrário, o impulso aristotélico do conhecimento nos leva naturalmente a restringir a pergunta àquele aspecto que estamos inves-

tigando no momento. Não vamos fazer todas as perguntas ao mesmo tempo, senão ficamos paralisados. Então, se estamos investigando, por exemplo, a fisiologia do coelho, não vamos, ao mesmo tempo, fazer uma pergunta sobre a estrutura do Estado. Podemos tratar de uma e de outra, mas não misturá-las. Portanto, existe em toda a busca do conhecimento um princípio de rendimento que faz com que encaminhemos a pergunta da melhor maneira possível. Nada disto nos impeliria à dúvida total. Entendemos então que mesmo o desejo do conhecimento, por mais profundo, mais dominante e mais radical que fosse, não explicaria a vontade de dúvida total.

Mais ainda, colocar "tudo" em dúvida para encontrar o princípio fundador de tudo subentende uma crença de que o princípio possa ser encontrado fora desse "tudo" – uma idéia que jamais ocorreu a Aristóteles e que, realmente, é antinatural. A curiosidade natural busca a explicação de uma coisa dentro dessa coisa ou em alguma outra coisa em torno. A idéia de afastar-se de tudo para conhecer a explicação de tudo jamais ocorreria a um homem por simples impulso natural.

Se o desejo de conhecer é natural, ele expressa a própria natureza do homem, e não teria cabimento que a natureza despertasse no homem um desejo impossível e antinatural.

Então, quando em nós o desejo de conhecimento se opõe ao desejo de viver, os dois desejos são naturais. É natural que o homem queira comer e é natural que ele deixe de comer para fazer exercícios ascéticos e adquirir conhecimento. Trata-se de um conflito que se dá *dentro da natureza*, mas ainda aí estamos muito longe do impulso que pode nos levar a negar todos os conhecimentos que temos.

5. É NATURAL SABER GERALMENTE A VERDADE OU É NATURAL GERALMENTE ERRAR?

Se a filosofia moderna começa precisamente com a investigação daquilo que Aristóteles supusera desnecessário investigar, então é patente que aquilo que pareceu natural a Aristóteles já não parece natural aos primeiros filósofos modernos. Eles começam por estranhar aquilo em que Aristóteles, o filósofo do estranhamento, não vira nada de estranho.

Aristóteles faz muitas investigações e se coloca em posição de estranhamento perante muitas coisas, mas não perante tudo ao mesmo tempo. Portanto, Aristóteles admitiu que algum conhecimento nós sempre temos, que algum conhecimento é válido e, indo mais fundo ainda, ele diz que é mais natural o homem pensar a verdade do que pensar a falsidade. Ele diz que *geralmente* sabemos a verdade, embora erran-

do de vez em quando. Ora, se René Descartes chega a colocar *tudo* em dúvida, é porque ele está pensando exatamente o contrário: que geralmente erramos e de vez em quando acertamos. E como René Descartes inaugura todo o ciclo filosófico moderno, então, entendemos que para todos os filósofos modernos o errar começou a parecer mais natural do que o acertar. Isto é uma grande mudança.

Se propuséssemos a Aristóteles o método da dúvida metódica, ele nos chamaria de loucos, porque, para ele, todo conhecimento se baseia em algum outro conhecimento. Sempre soubemos *alguma* coisa, e é dela que vamos partir para saber mais: transitamos do conhecido ao desconhecido, para que o desconhecido se torne conhecido. E Aristóteles ainda diria que se suprimíssemos tudo o que conhecemos, a inteligência estaria paralisada. O método da dúvida metódica pareceria a Aristóteles radicalmente esquisito e inaceitável. No entanto, ele nos parece tão aceitável e tão óbvio, que alguns dos maiores filósofos e talvez o maior do século XX, que foi Husserl, diz que ele é o começo paradigmático e obrigatório de toda filosofia. Isso significa que, para a filosofia moderna, o conhecimento, longe de ser natural como para Aristóteles, é quase uma exceção, é quase uma anormalidade ou mesmo uma impossibilidade.

O que provocou toda essa mudança? É preciso que se compreenda o abismo de diferença que

existe aqui. Nunca vi isto colocado assim em parte alguma, e creio também que ao longo dos tempos nenhum outro ser humano estranhou mais a dúvida metódica do que eu, porque estou com esse problema na cabeça há trinta anos. A primeira vez que li René Descartes já me surgiu a pergunta: *Como isto é possível?*, porque, à medida que eu ia lendo, eu via que pensava mais ou menos a mesma coisa que Descartes. Mas só que, ao mesmo tempo, eu tinha a sensação de estar andando sem os pés, e me perguntava: Como é que eu estou conseguindo fazer isto? *Ora, como é possível, à mente que conhece, estranhar-se enquanto conhece?*

Sempre podemos estranhar a nossa mente. Todos já tivemos a experiência de nos passarem pela mente umas idéias esquisitas. Você acorda, por exemplo, com o seu filhinho chorando às três horas da madrugada e você tem vontade de jogá-lo pela janela. É uma idéia esquisita, não é? Não há limites para as esquisitices que podem passar pela nossa cabeça. Ora, isto nós podemos fazer, podemos estranhar-nos de nós mesmos, estranhar a nossa própria mente e estranhar o nosso próprio "eu" sob várias circunstâncias. Porém, aqui no caso, o que é que René Descartes está querendo? Está querendo um conhecimento. Então, ele está se estranhando, não enquanto sujeito de *atos* esquisitos ou de *pensamentos* esquisitos, ele está se estranhando enquanto sujeito *do próprio ato de*

conhecer, que é precisamente o ato que ele está realizando naquele mesmo momento. Há aqui um enigma e é por isso que pergunto: como é que o sujeito que conhece pode estranhar-se *enquanto cognoscente*? Não enquanto esquisito, não enquanto autor de atos estranhos realizados num momento passado ou de pensamentos estranhos pensados numa outra ocasião, mas enquanto alguém que está realizando o próprio ato que lhe parece esquisito e que só se percebe como esquisito *por meio desse mesmo ato*. Vamos apelar ao método filosófico da conversão da pergunta. Não podendo responder a essa pergunta diretamente, vamos fazer a conversão da pergunta, exatamente como fazemos em álgebra, quando, por exemplo, o professor nos dá uma equação enorme e vamos transformando-a em outras mais simples ou vamos tratando dela por partes. Chegamos aqui, então, ao estranhamento do estranhamento. Consequentemente, temos de nos perguntar agora: *o que é propriamente "estranhar"?*

6. Fenomenologia do estranhamento (1) Precauções de método

Num curso de filosofia que pretenda ser efetivamente um curso *de* filosofia e não somente um curso *sobre* filosofia, não é importante só o conteúdo do que o professor está transmitindo,

mas o exercício do *caminho* que ele está trilhando, o seu *modus operandi*. No fundo, isto é até mais importante do que o assunto. E como itens básicos desse *modus operandi* que estou adotando aqui temos, primeiro, a idéia de perguntar: Que é?, *Quid est?* Esta é a pergunta filosófica fundamental. E, segundo, ao perguntar: *Que é?*, nunca nos contentarmos com uma definição nominal. A definição nominal declara apenas o que queremos dizer com determinada palavra, e não é isto o que estamos procurando. Temos de tornar presente mentalmente[10] a própria coisa da qual estamos falando e temos de ver aquilo que, de certo modo, ela nos impõe como sua natureza, aquilo que ela própria nos apresenta como sua identidade, seu *quid*, seu modo próprio de ser e de mostrar-se. Ora, as palavras estão à nossa disposição, elas são instrumentos para manifestarmos o que queremos. Nós as usamos como instrumentos de nossa auto-expressão, mas *as coisas* não são bem assim. As coisas nos resistem mais que as palavras, e é justamente nesta resistência que elas nos mostram que são alguma coisa em si mesmas e por si mesmas, independentemente do que projetemos sobre elas do nosso próprio

---

[10] Neste sentido: *[...] Pelo el hombre vive de verdades; admitir cualquier verdad, por relativa que sea, es reconocer que Intellectus aedequatio rei; la mera afirmación 'esto es esto', ya presupone el principio de la unidad de conocimineto y ser [...]*. BURCKHARDT, Titus. **Ciencia moderna y sabiduría tradicional**. Madrid : Taurus, 1979, p. 102. (N.R.)

estado interior.[11] Então, é justamente esta resistência das coisas que o filósofo procura, porque sabe que ela é preciosa, ela é o aspecto das coisas que transcende a nossa subjetividade. Mas "coisas", aí, não significa apenas os entes materiais, e sim também os fatos e situações, tudo enfim o que é "real", inclusive na nossa experiência interior considerada como realidade factual, como fato psíquico. Quando pergunto: *o que é estranhar?*, posso definir *a palavra* "estranhar" como quiser, mas isso não me dirá o que acontece realmente quando se estranha alguma coisa, o que é realmente estranhar. Para saber o que é estranhar, terei de traduzir num conteúdo verbal as experiências internas do ato de estranhamento, com as quais eu não me preocupei no momento mesmo em que estranhava. Por exemplo, alguém que conheço aparece de repente pintado de verde, naturalmente eu o estranho; mas, justamente por isso, não estranho que eu estranhe. Então, nessa hora, eu não vou perguntar-

[11] É claro que as palavras também nos resistem, mas sua resistência é mais sutil e só a sensibilidade literária treinada a percebe. Não seria errado dizer que a capacidade literária consiste, em última análise, em consciência das dificuldades que a linguagem opõe ao nosso intuito de usá-la para a auto-expressão, a descrição do mundo exterior e a ação sobre os demais seres humanos. Para o escritor, sua língua de expressão é um ente real, dotado de identidade e quase que de vontade própria, com o qual ele tem de entrar em acordo para que consinta em servi-lo. A língua, para o escritor, é uma realidade objetiva, distinta e às vezes hostil em relação aos estados interiores que ele quer expressar com ela, ao passo que no não-escritor, em geral (e ressalvadas as exceções pessoais e profissionais), língua e estados interiores se confundem numa mescla nebulosa.

me: “O que é estranhar?”, “O que se passa na minha mente na hora em que eu estranho?”. Estranhar o estranhamento não coincide no tempo, em geral, com o ato de estranhar. Se estranho realmente alguma coisa, é porque ela me parece estranha e, por isto mesmo, não vejo nada de estranho em estranhá-la. Assim, perguntar “Que é o estranhamento?” exige algo mais do que o estranhamento natural, exige uma espécie de estranhamento de segundo grau, um estranhamento do estranhamento. Quando perguntamos: *“Que é?”, Quid est?*, devemos, com efeito, tornar presente isto que perguntamos, seja um objeto físico, seja um estado interior etc.. Mas esse tornar presente não é um reviver no sentido direto. Para eu investigar o que é tristeza não preciso ficar triste, mas preciso que a tristeza me esteja presente de algum modo; eu preciso ter a recordação eficaz e suficientemente completa da tristeza para que eu possa dizer o que ela é. Então, aí não estou triste, mas a minha tristeza está presente. Isso significa que já não vou estar muito alegre, mas também não estou triste. Poderia perguntar-me, por exemplo, o que é o medo. Ora, só podemos perguntar o que é o medo num momento em que não estamos com medo, evidentemente; porque se na hora do medo conseguíssemos nos distanciar intelectualmente do medo ao ponto de estranhá-lo e perguntar “Q*ue é o medo?”*, o medo se dissolveria como

vivência direta para reaparecer como objeto de reflexão. Entre estarmos vivendo uma certa experiência e estarmos filosofando sobre ela, existe uma diferença e existe uma afinidade. A diferença é que não estamos revivendo *existencialmente* aquele estado e a afinidade é que esse estado tem de *estar presente*, tão presente quanto se estivéssemos vivenciando-o, mas de uma forma diferente daquela pela qual ele se apresenta na vivência direta. Na vivência direta o estado, de certo modo, nos possui e nos envolve, ao passo que na reflexão ele está "diante" de nós e só muito parcialmente nos deixamos envolver por ele e identificar com ele. A diferença, que aliás é simples, vem de que, além de esse estado estar presente, existe um outro estado que também está presente, que é o *estado de pergunta*, o qual não estava presente no momento em que vivíamos esta situação em sentido existencial. Então, se pergunto: "Que é o medo?", o medo tem de estar tão presente quanto na hora em que eu o sinto, só que agora ele está, de certo modo, neutralizado, porque está presente também uma curiosidade que o neutraliza ou pelo menos o abranda. É esta coexistência entre a curiosidade e um determinado estado interior que me permite perguntar sobre ele. Mas, se nos contentamos com a definição de uma palavra ou com a primeira resposta que apareça, movidos por um impulso espontâneo de auto-expressão e comunicação,

então não permitimos que este objeto esteja novamente presente: o que está presente é o nosso impulso de falar, de comunicar-nos, e este impulso encobre o objeto do qual queríamos falar, desviando o foco da nossa atenção para a comunicação-expressão. É um mecanismo dispersante. Para superá-lo, é preciso chamar o objeto de volta e de volta, quantas vezes for necessário, até termos a certeza de que ele, e não o nosso impulso de expressão-comunicação, se tornou o foco da nossa atenção. Essa operação toda supõe paciência, honestidade e muita curiosidade. Quando você não está muito empenhado em saber, não leva essa operação até o fim, e então diz algo que não expressa o objeto, mas apenas você mesmo.

Bem, convertemos nossa questão de "*Como é possível o ato da dúvida?"*, em *"O que motivou o ato da dúvida?"* ou, *"Por que o sujeito quis ficar em dúvida?".* Em seguida a convertemos numa questão mais precisa ainda: *"Como é possível estranharmos, não um estado qualquer nosso, mas aquele mesmo estado presente que é o ato de conhecer?"* Como a mente cognoscente se estranha enquanto cognoscente? E por fim convertemos essa pergunta numa outra mais geral, cuja investigação deve preceder a das outras perguntas: *"Que é estranhar?"*

7. Fenomenologia do estranhamento (2) Estranhar e assumir

Estranhar algo é desidentificar-se dele, é olhá-lo desde uma distância desde a qual esse algo aparece injustificado, desprovido de fundamento, absurdo; ou seja, o estranhar é um *não assumir* algo.

Estranhar é o contrário de assumir. Assumimos algo -- um encargo, um dever, uma idéia, um amor, uma pessoa -- quando o damos por tão justificado, por tão fundamentado, por tão dotado de uma razão absoluta de ser, que por essa razão arriscamos nosso bem-estar e nossa vida. Como pode a mente que conhece, no instante em que conhece, recusar-se a assumir que conhece?

A questão agora ficou mais precisa ainda: conheço, mas não assumo que conheço -- isto é a dúvida cartesiana. Então, deixo de ser o sujeito executivo do ato de conhecer e me coloco fora do campo de minha própria ação, dizendo: "Conheço, mas não sou bem eu que conheço."

Não sei se este é um problema psicológico, não estou tentando catalogá-lo como um problema psicológico ou antropológico etc., estou tentando descrever o que se passa. Ora, como é que podemos não assumir exatamente aquilo que estamos fazendo naquele mesmo instante e pelos mesmos meios com que nos recusamos

a assumi-lo? É pensando que conhecemos, é pensando que assumimos ou não assumimos. Então, pelo mesmo meio – o pensar – é que vamos fazer a desidentificação entre o sujeito que conhece e o sujeito que pensa.

Neste ponto, deparamo-nos com uma dificuldade das mais temíveis: se me desidentifico daquele que em mim conhece, se me separo do meu eu cognoscente, onde é que precisamente "estou" neste instante? *Quem*, em mim, fala e pensa, se não é o eu cognoscente? Dito de outro modo, se me coloco fora daquela área que para mim é iluminada, e se o faço precisamente com o propósito de enxergar a luz mesma que vem de mim e não os objetos que ela ilumina, mas ao mesmo tempo recuso assumir que essa luz é luz e que ela é minha, tenho então de olhar *desde as trevas*. Torno-me inconsciente para examinar a consciência, como um homem que arrancasse os olhos para os examinar. Mas, ao mesmo tempo, como o foco iluminante do que conheço é a própria atenção que projeto sobre os objetos, isto é, como o eu cognoscente se desloca comigo para onde quer que eu vá, tenho apenas a *ilusão* de entrar nas trevas para ver a luz, porque *de fato* levei a luz comigo e a projeto sobre aquela outra luz que sou eu mesmo. O *eu reflexivo*, duplamente cognoscente, ilumina o eu meramente cognoscente e, ao mesmo tempo, o objeto deste. Se sei, sei que sei; e se sei que sei, sei que sei que sei: as tre-

vas resolvem-se num jogo de luzes e espelhos.[12] O resultado parece esplêndido, ao menos do ponto de vista estético: a tentativa de estranhamento resultou numa aproximação, a desidentificação numa identificação intensificada.

Esta é a questão: aqui está o objeto do conhecimento, aqui está o *eu* que conhece, mas eu me desidentifico e me coloco fora da relação entre eles. Ora, existem duas maneiras de se fazer isto. Uma delas pode ser formulada assim: aqui está o objeto do conhecimento, ali está o sujeito que conhece, e dentro ou acima de mim existe um terceiro que diz: "Eu sei que conheço, eu tomo consciência de que conheço." Ora, se diante de mim está o objeto e o ato de conhecer está em mim, a consciência de que conheço não pode estar *somente* em mim; ela está em mim, mas de certo modo ela me transcende porque me mostra as relações que tenho com um objeto que não sou eu. Esta é a primeira maneira de refletir sobre o ato de conhecimento. Então, aqui, não é que eu que me desidentifique de mim; eu subo um grau acima de mim mesmo e

---

[12] Não apelemos preguiçosamente, neste ponto, ao "eu transcendental" de que falariam Kant e Husserl. Primeiro, porque ele é apenas o ponto de observação mais privilegiado e mais poderosamente iluminante para o qual me retirei, sem sabê-lo, no instante em que imaginava recuar para as trevas. Segundo, porque a mesma operação que se fez com o eu cognoscente natural se pode repetir com o eu transcendental — e depois com quantos eus transcendentais se suponha existirem por cima dele —, sempre com o mesmo resultado. (N.A.)

olho o que estou fazendo, desde um plano mais elevado. Logo, *eu sei, e sei que sei*. É claro que a função *saber* é, em si, mais elementar do que o saber que sabe, porque esta abarca a primeira. Porém, não é disto que se trata no estranhamento cartesiano: este não olha o ato do conhecer de um ponto de vista mais elevado, mas ele se coloca "fora" do ato de conhecer; ele *não assume* o conhecimento. A primeira operação que descrevi, que é esta reflexão que nos leva à conclusão de que sabemos que sabemos, longe de ela se desidentificar do ato de conhecimento, ela o aprofunda. Ela tanto se identifica com este ato, que ela diz não apenas: *sei*, mas também: *sei que sei*; ou seja, assume o conhecimento duplamente. Não estamos aí apenas vivenciando o ato, mas, por assim dizer, estamos assinando embaixo dele, passando recibo dele, reconhecendo-o. Ora, o estranhamento cartesiano não é isto, é exatamente o contrário. Ele também se coloca "fora" do ato de conhecimento; só que esse fora não é um acima, é um "fora" em sentido literal. Ele não assume o ato de conhecimento, ele o desassume, ele o rejeita. Como é possível isto? Por enquanto não temos nenhuma solução. Até o momento só temos problemas. Conseguimos converter um problema noutro problema, noutro e noutro e estamos no meio da elaboração da equação.

Pode ser que o método cartesiano não funcione, porque se eu me coloco fora do conheci-

mento, então vou tirar conclusões que não serão válidas, porque vou poder continuar gerando a mesma dúvida eternamente. Mas, e se o método cartesiano funcionar? Então, certamente não será assim, porque deste colocar-se fora do conhecimento, deste desassumir o conhecimento, será possível tirar conclusões positivamente válidas.

Essa era a esperança de Descartes. Senão, ele não teria adotado esse método. E o fato é que ele tira algumas conclusões. Eu até concordo com a observação de que eles não podem ser válidas, de que o método cartesiano não funciona, acho que de fato é assim e que no final se demonstrará que é mais ou menos assim. Porém, por enquanto ainda não estamos julgando o método cartesiano. (Aliás, um outro detalhe da formação para o exercício do método filosófico é que de nada adianta chegar a uma conclusão que é certa, mas da qual não se possuem efetivamente todos os detalhes da sua demonstração. Todo o esforço filosófico é o esforço de sair do reino dos meros termos e conceitos e chegar ao conhecimento das coisas mesmas. Não basta, por exemplo, termos um conceito de árvore para conhecermos uma árvore. Assim, operando com conceitos, tiramos conclusões muito facilmente, mas isto até um computador faz. Fazendo isso deslizamos em cima das coisas e vamos direto para as conclusões, *jump to conclusions*, dizem os americanos. Mas é me-

lhor não chegar a conclusão nenhuma do que pular direto para ela, pois, se este é o procedimento normal da vida prática -- porque nesta você tem de tomar decisões, as quais não podem ser justificadas em todos os pontos, por uma questão de tempo --, já no esforço de conhecimento teorético, ao contrário, não adianta termos a conclusão, o que precisamos é da completa justificação da conclusão. Por isso mesmo é que, evidentemente, a investigação filosófica progride muito mais lentamente do que qualquer outro esforço cognitivo humano. Qualquer empreendimento pode ser muito mais rápido e eficiente do que a investigação filosófica, porque esta vai esbarrar a todo momento em novas perguntas, e novas, e novas, e novas, até termos a certeza de que o que estamos dizendo reflete, não apenas um jogo de conceitos em nossa mente, não apenas um arranjo inteligente de convenções científicas, mas a exigência interna da própria realidade. Por isso é preciso ter calma e paciência.) No presente momento, quando estamos examinando a dúvida cartesiana, estamos, de certo modo, colocando-nos no estado da dúvida cartesiana e ao mesmo tempo examinando-a. Ora, se chego a uma conclusão, o que foi que fiz? Saí fora da dúvida e o meu objeto de reflexão (a dúvida mesma) foi embora. Essa é a tendência natural do pensamento humano: mudar de assunto o mais rápido possível. E isto logicamente funci-

ona na vida prática, por exemplo, se estamos guiando um carro, há um número de dados e de informações que vêm de fora e temos de saltar de um ao outro rapidamente, porque se ficarmos pensando no carro que cruzou a rua lá adiante, vem um outro e colide com o nosso. O procedimento de investigação, seja em ciências, seja em filosofia, é exatamente o contrário. E nas artes acontece a mesma coisa, a minúcia aí tem a mesma importância, porque na arte a meticulosidade em cada detalhe e na relação de cada detalhe com o conjunto é também o segredo do sucesso.[13] Esse é o segredo em filosofia, em ciências ou em artes, é a mesma coisa. Na vida prática -- considerando a vida prática já não num sentido imediato e físico, mas naquela parte de vida prática que implica um comando e um planejamento, ou seja, no mundo estratégico ou empresarial, por exemplo --, também é a mesma coisa. Napoleão dizia que era preciso ter o melhor plano de batalha e, ao mesmo tempo, pensar em cada parafuso de cada canhão, senão alguma coisa falharia. Aqui

---

[13] Nas artes, há o exemplo do maestro romeno Celibidache, que foi o maior maestro do mundo. Escutar algo regido por ele dá-nos a impressão de que faltavam notas em todas as outras execuções. Celibidache, nos ensaios, estudava nota por nota e fazia com que seus músicos as tocassem inúmeras vezes, para se certificar de que estas notas estavam exatamente no lugar certo com a tonalidade certa. Foi alguém que, com toda essa meticulosidade, nunca quis ser famoso no *show business*, e que nunca permitiu que vendessem suas gravações, as quais eram feitas somente para fins de orientação dos alunos. (N.A.)

também é a mesma coisa, vale a pena gastar tempo, porque quando abandonarmos esse problema e passarmos para outro, o primeiro terá sido liquidado definitivamente.

8. Reflexão completa e dúvida cartesiana

Qual é, então, a dificuldade do estranhar que se conhece, na hora em que se conhece? A dificuldade é precisamente que não estamos aqui fazendo uma reflexão comum. A reflexão comum seria composta de objeto, sujeito, ato, consciência do ato e consciência da validade do ato. O meu falecido mestre, o Prof. Stanislaw Ladusãns, chamava a isso a *reflexão completa*, e este é o fundamento, por assim dizer, da credibilidade do conhecimento, ou seja, a reflexão completa refaz tudo, e eu acrescento que, enquanto fazemos isto não estamos nos desidentificando do conhecimento, mas, ao contrário, o estamos assumindo cada vez mais. Porém, o estranhamento cartesiano não é isto; ele desassume o conhecimento. Parece impossível, e no entanto, fazemos isso, Descartes fez isso e nós também podemos fazer isso. Parece, então, que a coisa ficou mais esquisita ainda.

Na reflexão comum, ou na reflexão completa, o que acontece? Se tomamos o ato de conhecimento como aquele ato pelo qual a atenção ilumina um determinado objeto, então, olho

para este objeto e, de certo modo, a atenção o destaca dos outros e o ilumina. Na reflexão, o que faço? Além de manter este objeto aqui iluminado, eu ainda ilumino o cenário, mas eu não apaguei a luz que nos ilumina a todos: a mim, ao objeto e ao cenário. Mas, se eu *estranho* o ato, se me coloco *fora* dele, se não o assumo, eu não estou iluminando o ato, estou negando-o. Eu o nego e o olho ao mesmo tempo. Então, *de onde* eu o olho? Eu me coloquei fora da zona iluminada e o estou olhando desde as trevas. Mas acontece que, como o fator iluminante era eu mesmo, como era a minha própria atenção que iluminava o objeto, como é que posso retirar-me para as trevas e continuar ao mesmo tempo vendo o objeto e o ato? Sempre que eu for para as trevas e eu prestar atenção ao que eu fiz, estarei reiluminando tudo novamente. Mas se eu ilumino de novo, então digo: *eu sei que sei*, o que significa que volto à reflexão comum e não fa;o dúvida cartesiana nenhuma. Parece que não existe escapatória disso, ou seja, eu não posso prestar atenção numa coisa e dizer que não a estou vendo, pelo menos não ao mesmo tempo. E, no entanto, é isto o que faz a dúvida metódica; ela, de fato, acontece, e ela, de fato, é impossível. Então, se ela era esquisita, agora ela ficou *diabolicamente* esquisita.

Então, voltamos à reflexão completa do Pe. Ladusãns. Ora, mas com isso provamos que a dúvida cartesiana é impossível e não obstante ela

aconteceu. Parece que temos um problema terrificante na mão, ele já era complicado e no começo da nossa investigação a dúvida cartesiana parecia esquisita, mas agora ela parece impossível.

"Se sei, sei que sei; e se sei que sei, sei que sei que sei", era a fórmula imortal do Pe. Ladusãns, a fórmula do conhecimento reflexivo. Só que, a cada vez que eu fizer novamente essa reflexão, terei reafirmado todo o trajeto. Segundo a técnica que me foi ensinada pelo Padre Ladusãns, que foi um discípulo de Husserl, a reflexão reafirma o ato de conhecimento e o aprofunda, mas se o reafirma, então, não pode haver desidentificação dele por um instante sequer, ao contrário: agarramo-nos a ele.

É como se você estivesse apaixonado e pensando em casar; aí você experimenta desidentificar-se mentalmente da sua noiva para ver se sem ela não estaria melhor. Mas no instante em que pensa isto, já sente tristeza. Então acaba casando. No amor, este último capítulo é evitável. Você pode, no último instante, desistir, mas aqui não é bem isso o que acontece; aqui, tentamos pular fora, mas, quanto mais pulamos fora, mais estamos dentro. Mas, se é assim, como é que acontece a tal da dúvida cartesiana, que é a desidentificação? Isso quer dizer que a dúvida cartesiana tem uma estrutura impossível, apesar de ela acontecer.

Mas isto, de fato, só complica o nosso problema: tentamos desidentificar-nos do nosso eu cognoscente, mas, de fato, não pudemos fazer isso. "Ser homem é conhecer": tentamos deixar de sê-lo por um instante, mas foi em vão. Mais compulsiva que a natureza má, que nos impele de vez em quando a repetir os mesmos erros, parece ser a natureza boa, que nos devolve insistentemente o poder do qual abdicamos. Ou seja, tentamos pular fora da verdade e não conseguimos. Queríamos ser esquisitos, mas não conseguimos tornar-nos senão o bom e velho homem natural de Aristóteles, cuja natureza era conhecer.

Entre o homem natural e o homem filosófico que reflete não há uma diferença de natureza, há uma diferença apenas de intensidade. O homem natural é aquele que conhece, o homem filosófico é aquele que, através da reflexão, reconhece que conhece.

Mas, se é assim, por que foi que quisemos entrar nessa experiência falhada? E de onde, pelo amor de Deus, de onde tiramos a hipótese de ir para as trevas para enxergar a luz, se nada, nem na nossa experiência natural, nem nas doutrinas dos antigos filósofos, deixava entrever essa possibilidade que por fim constatamos mesmo não existir? *Por que* quisemos tentar isso?

Para arriscar-se nessa experiência, insisto, é preciso uma *força* -- a força de opor-se à natureza, de rejeitar os seus dons, ainda que para ter de curvar-se a ela no fim e recebê-los todos de volta. *Por que e com que força os filósofos modernos, a começar por Descartes, julgaram poder, mediante uma operação tão manifestamente condenada a se suprimir a si mesma, encontrar um fundamento mais sólido para o conhecimento humano?*

A dúvida suprime-se a si mesma porque se transforma em reflexão completa. Mas se é assim, por que é que quisemos a dúvida? Não poderíamos simplesmente ter feito a reflexão completa? Por que Descartes não fez simplesmente isso, como o velho Aristóteles fazia? Existe aí a interferência de um outro elemento, totalmente estranho, parece, ao impulso natural de conhecer. É claro que às vezes a natureza se contraria a si mesma, porque ela tem impulsos contraditórios, mas ela se contraria a si mesma dentro da naturalidade dos dois impulsos: temos o impulso da raiva, mas temos o da piedade também. Porém, neste caso estamos falando de um impulso que não apenas não é natural, mas que não pode ser atendido por modos naturais.

O desejo de conhecer, já vimos, não explica isso, porque o natural não explica o antinatural. Temos de buscar a explicação, parece, nesse

anti. Que é que, no homem, se opõe à natureza, ao desejo de conhecer?

Aqui está o ponto crucial de toda esta trajetória: este estranhamento total não pode ser realizado apenas por desejo de conhecer, porque o desejo de conhecer impele à reflexão natural e não à negação total. No entanto, a negação total existe, e precisa apoiar-se numa força suficiente para deter a natureza. Ora, se se trata de uma detenção, ou de uma desidentificação do ato de conhecer, e se isso não pode ser explicado pela própria dinâmica do ato de conhecer, então, é porque ele é um impulso oposto ao ato de conhecer. Assim como na vida pode haver um desejo de viver e um desejo de morrer, também existe um desejo de conhecer e um desejo de não conhecer. Esta é a primeira conclusão positiva a que chegamos. Deve haver um outro impulso, que não tem nada que ver com o desejo de conhecer, no qual se apóia a possibilidade da dúvida metódica.

9. O MERGULHO NO FUNDO DO POÇO

Se acompanharmos o raciocínio inteiro de Descartes, veremos que ele chega a uma determinada certeza, que é a certeza do eu pensante: "se eu estou duvidando, duvidar é pensar, e se eu estou pensando, eu não posso na mesma hora duvidar que penso". Isso para ele é a primei-

ra certeza. No *§ I*, demonstrei que isto também não é uma certeza, mas Descartes achou que era. A primeira certeza positiva a que ele chega é a do eu pensante. Haveria uma diferença entre esse raciocínio de Descartes e o de Husserl? Não. Husserl só o aprofunda, ele torna isso mais preciso, e mais trágico no fim das contas. O filósofo polonês Kolakowski demonstra eficazmente que o método husserliano, por maravilhoso que seja, não responde à pergunta que coloca.[14] Vamos observar a mesma coisa agora já em Descartes, porque, uma vez colocada a dúvida metódica, e feito todo o exame, ele chega a um primeiro resultado positivo, que é a existência do eu -- uma certeza absolutamente inabalável para Descartes --, porém, como poderíamos deduzir desta única certeza os demais conhecimentos que, não obstante, sabemos que são certos, como os conhecimentos científicos, matemáticos etc.? Resposta: não podemos. O eu solipsista, por definição, não tem pontes para fora de si mesmo.

Descartes entrou na dúvida metódica dizendo que seu objetivo era reconstruir o mundo das ciências, o mundo do saber, em bases mais sólidas. Ora, a primeira base que ele encontra é a certeza do eu. Só que essa certeza não é suficiente para deduzir daí o mundo, a ciência física, a história, etc. Chegamos à certeza do eu e ve-

[14] Leszek Kolakowski, *Husserl et la Recherche de la Certitude*, trad, Philibert Secretan, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1991.

mos que só há esta certeza, mais nada. Não há mais ciência. Só há a certeza do eu. Então, esse resultado não contenta Descartes. Como é que ele sai disso? Ele apela para Deus dizendo: "Ora, eu tenho a idéia de vários conhecimentos; conheço geometria, conheço história, conheço religião, conheço a existência do mundo, tenho informações que me chegam pelos sentidos, conheço mais isso, mais aquilo etc.. Quem colocou todas essas informações em mim não fui eu mesmo, foi alguém de fora. Foi Deus. Ora, Deus não iria enganar-me dessa maneira, seria uma covardia e Deus não iria fazer isso comigo. Portanto, como Deus é bom, concluímos que todos esses conhecimentos devem ser válidos."

Ora, isto significa que ele adotou um método para dar um fundamento mais sólido aos conhecimentos e que, no momento decisivo, ele acabou achando um fundamento que não tem nada a ver com o método, um fundamento completamente diferente daquele que foi prometido no início. Isso significa que alguma coisa do método ele obteve, mas não obteve o que queria. Obteve infinitamente menos. E para sair da armadilha que ele próprio montou ele teve de apelar não apenas a um conhecimento comum, mas à fé religiosa. Ora, para quem começou duvidando de tudo e afirmando o primado absoluto da razão e da dúvida, isso é um anticlímax.

Descartes, armado de confiança na razão humana, chega ao fundo do poço e pede socorro a Deus. Então, algo falhou. Esse algo nos mostra que efetivamente o método da dúvida cartesiana não tem saída para fora da dúvida, e que a reconstrução cartesiana do conhecimento, que é a segunda parte do método, o famoso racionalismo cartesiano fundador de ciências, não tem nada a ver com a primeira, com a dúvida metódica. A segunda parte tem um fundamento que se chama Deus, o qual não tinha entrado na história até então.

Ora, pelo resultado a que ele levou, que é um resultado negativo, entendemos que esse método fica ainda mais esquisito. Ele é antinatural, não tem nada a ver com a reflexão sobre o conhecimento, não pode ser explicado pelo desejo de conhecimento e, pior ainda, não funciona. Então, por que o sujeito quis entrar nisso? Mais ainda, se fosse só ele que entrou, poderíamos saltar fora da questão, alegando: “É um maluco.” Mas não foi só ele. Foi todo o ciclo da filosofia moderna, culminando em Husserl. Ora, se o método tem todos esses defeitos – se ele é antinatural, não é uma reflexão, dói e não funciona --, e se, no entanto, não apenas quase todos os filósofos o adotaram mas um deles chegou a dizer que ele é o começo obrigatório de toda a filosofia, temos, então, agora não apenas um problema filosófico mas um problema his-

tórico dos mais graves; um problema que compromete toda a civilização moderna.

Entre Descartes e Husserl houve muitas tentativas filosóficas de sair da armadilha montada pela dúvida metódica sem apelar a Deus. Devia haver um meio racional e científico de se sair disso, acreditava-se. Todas essas tentativas falharam e, finalmente, também a de Husserl. Eu tenho uma grande admiração por Husserl, que era um grande filósofo e um homem honestíssimo – mas o fato é que depois de cinqüenta anos de esforço de Edmund Husserl, Kolakowski em oitenta páginas acaba com tudo e diz: "Não funciona". Não funciona pela mesma razão pela qual, em Descartes, já não funcionava. Quer dizer: em ambos os casos o sujeito monta a armadilha, entra dentro dela, joga a chave fora e depois pede socorro: "Deus, tire-me daqui". Que a humanidade inteira pudesse ter entrado nisso, que alguns dos melhores cérebros da humanidade – e pessoas inteiramente honestas, porque Husserl é o supra-sumo da integridade intelectual – entrassem nisso nos parece agora muito mais esquisito ainda.

Então, temos de retomar a investigação do *"Como é possível?"* Só que, neste momento, temos plena consciência do beco sem saída que é o método cartesiano. Como foi possível entrarmos nesse buraco? E já vimos que não pode ter sido um impulso natural. Então, analisemos um pouco como é que funciona o impulso natu-

ral para ver os elementos contraditórios que possam existir nele e que possam servir de porta de entrada para algo que é anti-natural.

Vamos partir de um exemplo mais simples. Um lobo alimenta-se de carne. É natural, então, que procure um bicho para comer -- uma ovelha, um coelho ou coisa assim. Alimentar-se desses bichos, compor com as proteínas deles seu sangue e seus músculos, crescer e mover-se às custas deles está na natureza do lobo. Não é, portanto, natural que ele deixe de comer esses bichos. Mas, se for privado desse tipo de alimentos, ele perde energia, passa a economizar movimentos e por fim definha e morre. Imaginem que pegamos um lobo, o prendemos numa jaula e só lhe damos bananas para comer. Mesmo que ele aceite esse humilhação de viver de bananas, ele vai definhar. Por natureza, por si mesmo ele jamais deixará de comer outros bichos para preferir bananas. Lobo vegetariano não existe, mas se por algum fator alheio à sua natureza ele ficar privado desses alimentos, de onde virá o decreto de que em tais circunstâncias ele deve definhar e morrer? Virá da sua natureza mesma, que não suporta a vida senão em condições que sejam propícias ao exercício dos dons naturais do lobo. Então, a natureza do lobo contém não apenas o mandamento referente às coisas que ele vai fazer, mas já contém esse *programa alternativo* que decretará o seu definhamento e a sua morte no caso de essa

mesma natureza ser contrariada. Isso faz parte da própria natureza, quer dizer, a natureza tem não só o decreto positivo, mas o negativo também. Nesse sentido, a patologia está prevista na fisiologia, quer dizer: o órgão funciona de tal ou qual maneira, mas, se ele for agredido, ele funcionará de outra maneira. A natureza prescreve não apenas o que um animal vai fazer em vida, mas em quais condições ele estará condenado a morrer. Não digo que em tais condições o lobo "quererá" morrer, a não ser que o verbo querer, aqui, tenha um sentido diverso daquele que tinha quando o lobo "queria" comer uma ovelha ou, cheio de carne de ovelha na barriga, "queria" brincar com os outros membros da alcatéia para expelir a energia sobrante. Nós privamos o lobo da sua comida específica e aí ele começa a definhar e dizemos que ele "quer morrer". Porém, o verbo querer aqui tem um sentido diferente. Não é que ele "queira" morrer no mesmo sentido em que ele "queria" comer um coelho. É um querer diferente, é um querer negativo, que Miguel de Unamuno chamava, para contrastar com *voluntad*, de *noluntad*. O certo é que, passado um certo limite de privação, o lobo "não quererá" mais viver, ou "se deixará" morrer. Esse querer negativo recebe, entre os humanos, o nome de *má vontade*. Má vontade é não querer fazer algo que seria bom fazer. Se as circunstâncias nos impedem repetidamente de realizar nossa vontade posi-

tiva, acabamos por desenvolver uma vontade ao contrário, uma *má* vontade. Vingamo-nos em nós mesmos de um mal que nos foi infligido de fora.

Num filme de Woody Allen (*Um Assaltante Bem Trapalhão*) havia um menino todo franzino e azarado, que usava óculos. Quando ele ia para a escola, os outros pegavam os óculos dele e quebravam. Até que um dia ele está indo para a escola, vem aquele bando de garotos para quebrar os óculos dele e – o que é que ele faz? Ele mesmo tira os óculos e quebra. Ou seja, ele já entrou nesse ciclo negativo. Isto nos acontece: é um masoquismo preventivo. É como, por exemplo, aquela menina que teve um namorado, o namorado a largou, e então ela diz: "Agora eu não namoro mais ninguém." O que é que é isto? É a má vontade, a inversão do querer, que está prevista, como programa alternativo, na própria estrutura do querer.

De modo análogo, o organismo do lobo, privado daquilo que lhe dava vontade de viver, entra numa espécie de má vontade e conspira contra si mesmo para morrer. No fim já será inútil oferecer-lhe um coelho, uma ovelha. Ele já não quer mais comer, ele está marcado com o signo da morte e o curso do seu destino já não pode mais ser mudado. Ora, esta inversão do impulso natural nas situações em que ele já não pode se manifestar é tão "natural" quanto o impulso mesmo.

Suponhamos que um lobo jovem e bem alimentado pudesse imaginar, com anos de antecedência, essa temível situação. Um pouco da sua morte já entraria antecipadamente no seu horizonte de experiência vital. E, se ele imaginasse que num futuro próximo, por uma razão qualquer, a privação de alimento seria fatal e inelutável, ele começaria a definhar nesse mesmo instante, de medo, preocupação e tristeza. Algo desse sofrimento futuro já se tornaria presente em imaginação. Ora, quantas vezes nós mesmos – todos temos essa experiência – nos privamos de algo por medo de fracassar ou por medo de perder coisas que nunca tivemos? Ou seja, entramos nessa atitude não somente por experiências dolorosas que tivemos, mas por experiências possíveis que não tivemos, mas que prevemos pela imaginação. Isso o lobo não faz. Mas, se ele fizesse, a idéia de ter de comer só bananas começaria a matá-lo nesse mesmo instante.

Felizmente, os lobos só se preocupam com a alimentação diária e não cogitam de problemas a longo prazo. O homem, ao contrário, é inclinado a esse tipo de cogitações, e por isto mesmo se distingue por sua capacidade de sofrer, em imaginação, males que ainda não se apresentaram e talvez não se apresentem nunca. É coisa de experiência comum o fato de termos, às vezes, a antevisão de um mal possível que

nos abate mais do que esse próprio mal realizado.

Ora, se é natural no homem desejar conhecer, é também natural que, privado da possibilidade de conhecer, ele sofra. A mais elementar forma de conhecimento é a estimulação sensorial. Experimentos científicos recentes demonstraram que a privação de estímulos sensoriais externos leva um homem ao desespero ao fim de umas poucas horas. Podemos suportar a privação de alimento por mais ou menos quarenta dias, a privação de sono por quatro dias, mas não podemos ficar sem estimulação sensorial por um dia sequer.

10. Solução do enigma

Isto quer dizer que, no caso do método de Descartes, estamos falando de um experimento de privação feito imaginariamente. Que é a dúvida metódica? É um experimento de privação vivido imaginariamente. Privação de quê? Não podemos dizer que é privação de conhecimento, porque o ato de conhecimento está lá, mas privação do *reconhecimento* desse conhecimento, privação da identidade entre o eu pensante e o eu cognoscente. É como se eu estivesse me olhando conhecer, mas este que olha não reconhece aquilo que esse mesmo eu conhece na mesma hora. Ora, que não existe situação de

sofrimento intelectual mais intenso do que essa. Porque eu me olho a mim mesmo, mas eu não sou eu mesmo. Podemos chamar isso de esquizofrenia? Não, porque o esquizofrênico, na hora em que está pensando, se identifica com aquilo que ele está pensando. Depois ele imagina que se transformou em outro, é claro, e diz: "Não fui eu." Mas na hora do ato de conhecimento, ele não estranha esse ato de conhecimento ao ponto de dizer que não é ele. Ele pode fazer isso logo depois, mas na hora, não. Ora, e se eu estivesse olhando a minha própria consciência e ao mesmo tempo não tivesse consciência dos conteúdos que essa mesma consciência está conscientizando naquele mesmo momento? Essa situação não é humanamente vivível. Ela é apenas imaginável... e temível, mesmo sendo apenas imaginável. Essa experiência, na verdade, é o que no plano imaginário mais se aproxima daquilo que em teologia se chama "a morte da alma". Isso não é um experimento de ignorância, de ignorância comum, não é um experimento de privação de certos conhecimentos, mas um experimento de privação de identidade com o eu que conhece. Esta alma existe, esta consciência existe, mas ela já não é mais sua. Não encontramos isto em parte alguma da experiência humana. Portanto, não pode ser por ter vivido essa experiência humana que Descartes tenta imaginá-la -- porque ela não é vivível, só é ima-

ginável. E ela tem um nome em teologia, o que significa que é um experimento que não se refere a este mundo, mas que se refere ao inferno. O psicótico ou o esquizofrênico experimenta isso, de certo modo, ao dizer: "Eu não sou eu, eu não estou aqui, eu sou um outro"? Sim, ele pode dizer isso, mas não pode realizá-lo conscientemente. Ele diz isto, mas não está efetivamente vivenciando-o, isto é um detalhe fundamental, porque a identidade física dele torna impossível essa vivência como vivência real. Então, dizemos que, na hora em que ele está dizendo isso, ele não se lembra dele mesmo; ele não é ele mesmo, mas ele é aquele que está falando. No caso de Descartes, não. É *no mesmo ato* que a consciência se afirma e se nega: "Eu não sou este que está dizendo isto, e também não sou um terceiro." Isto não é um experimento psicológico. Psicologicamente isto não existe, nem na esquizofrenia. É o experimento imaginário de uma situação humanamente impossível.

Ora, o método da dúvida metódica é um método para se precaver contra algo, que Descartes diz ser o erro, a possibilidade do erro, mas vemos que ele se está precavendo contra algo muito mais grave do que o erro; e está se precavendo pelo famoso método da autovacina: ele quer inocular-se um pouco desse estado para homeopaticamente neutralizá-lo. Mas de onde ele tirou o temor da possibilidade desse

estado? Da experiência humana cognitiva comum não foi, pois nela esse estado não existe. Ele só é mencionado em teologia, em religião, é somente aí que Descartes pode ter ouvido falar disto, e em nenhum outro lugar. Portanto, o método cartesiano é uma tentativa desesperada de o sujeito se precaver contra a "morte da alma" mediante uma morte imaginária que imaginariamente neutralize essa possibilidade.

Neste momento, a questão parece ter ficado mais compreensível. Descartes antevia esse estado infernal e tenta defender-se dele por meios humanos, através do uso da reflexão. Não consegue, porque ou ele cai na reflexão completa ou volta para a dúvida paralisante. Então, o que é que ele faz? Quem é que nos tira do inferno? Deus. Ele apela a Deus. Então, era um problema teológico e teve uma solução teológica. Não é um problema filosófico e não tem solução filosófica.

Se tentarmos equacionar isso em termos psicológicos, chegamos a contradições incríveis. Psicologicamente, é uma contradição, é uma absurdidade, algo que não acontece no mundo real. É algo que só pode ser imaginado numa situação extrema e não-humana a qual chamamos de situação *infernal*. E por isto mesmo é que se chama a morte da alma.

Ora, precisemos mais um pouco o que seria essa morte da alma. O cristianismo não é muito

explícito quanto a isto, e nem nos fornece muitas imagens a respeito. Mas nas doutrinas hindus e em algumas ocidentais muito antigas encontramos a idéia da metempsicose. Que é metempsicose? O sujeito morre e reencarna num outro tipo de ser, reencarna como lagartixa, como barata, como hipopótamo. Mas evidentemente nem todos os hipopótamos, lagartixas e mosquitos são reencarnações de pessoas. Existem mosquitos normais, que nasceram como mosquitos, e há outros que não são apenas mosquitos, mas são ex-pessoas. Ora, isto evidentemente é uma imagem, é uma metáfora para designar um estado inferior. Inferior, *ínfero* ou infernal é a mesma coisa, quer dizer, há um rebaixamento do *estatuto ontológico* do ser, ele é *menos existente* do que ele era antes. É por isso que isto não pode ser explicado psicologicamente porque, psicologicamente não temos o dom de inexistir ou de existir menos. Qualquer coisa que se passe em nossa psique pressupõe nossa existência tal e como ela está aqui agora, e até para ficarmos malucos, ou esquizofrênicos, precisamos existir e estar aqui. Mas aqui se trata não de um estado psicológico, e sim de um estado ontológico no qual nossa existência diminui, no qual ela é menos intensa, no qual existimos menos, no qual nos tornamos duvidosos, evanescentes. Então, o sujeito que se reencarnou como mosquito não é propriamente real enquanto mosquito, porque algo de ho-

mem ele ainda tem, que sobrou da existência anterior. Ora, o que é que ele tem de homem? Ele tem todas as diferenças entre mosquito e homem. Foi isto que sobrou nele de homem. Sua hominidade residual consiste em tudo o que separa o mosquito do homem. Tudo o que um homem pode fazer e que um mosquito não pode fazer ele conserva-se nele como informação de carência, e é por isso que a condição de mosquito é uma condenação para ele. Ele não tem somente as potências do mosquito, tem todas as impotências que o separam do poder humano.

Essa descrição é uma figura de linguagem, uma *imagem*, evidentemente, uma imagem até contraditória, mas é difícil conceber um sofrimento maior do que esse.

Em Dante, na porta do inferno, há um demônio que tem linguagem mas não sabe falar em língua humana. Podemos imaginar isso de outras maneiras, por exemplo, podermos entender tudo o que estão dizendo, mas não podermos responder, entendemos a língua que os outros falam, mas tudo o que falarmos eles não entenderão. É uma imagem do inferno, e esta imagem é a de uma separação inconcebível.

Na religião grega não havia Céu, todo mundo ia para o inferno. Só os heróis viravam semideuses e subiam ao céu; eram pessoas especiais. Mas geralmente as pessoas iam para o in-

ferno. Nesse inferno havia uma forma de existência diminuída, uma existência fantasmática, de sombra.[15]

Podemos imaginar a morte da alma sob milhões de formas; todas essas imagens são falhas. O que elas têm em comum é que elas descrevem uma coisa que é humanamente irrealizável, impossível nesta vida e terrivelmente má.

Então, entendemos que o problema sobre o qual René Descartes se debruçava, no fim das contas, poderia equacionar-se assim: "Como eu posso, por meios racionais e humanos, sem a ajuda de Deus ou da religião, precaver-me contra a morte da alma?" *É este o verdadeiro problema de Descartes.* E é por isso que o método falha, porque isso não é um problema filosófico, isso é um problema *real*, é um problema concreto, o que é o mesmo que dizer: um problema teológico – pois a religião não se constitui de conceitos e doutrinas, mas de realidades. Não há solução da dúvida metódica porque ela coloca um problema teológico e tenta resolvê-lo por meios puramente filosóficos; colocou um

---

[15] Comentando a *Ilíada*, quando o *eídolon* de Pátroclo, aparece em sonhos a Aquiles, e se esvai como vapor quando este último tenta abraçá-lo, Junito de Souza BRANDÃO, explica que: "[...] no Hades, a psiqué, o *eidolon*, é uma sombra, uma imagem pálida e inconsistente, abúlica, destituída de entendimento, sem prêmio nem castigo [...]". (**Mitologia grega**. 1996, v. 1, p. 146). (N.R.)

problema existencial, real, e tentou resolvê-lo por meios puramente conceptuais.

Assim, a solução da nossa pergunta mostra que a dúvida metódica é possível porque é possível conceber a morte da alma, mas ao mesmo tempo a dúvida metódica não pode funcionar como método filosófico porque não existe nenhum esquema pensante que possa prevenir a morte da alma, que possa defender-nos da morte da alma. Tem de haver, para isso, um algo a mais, porque a morte da alma é um fator extra-humano,[16] e, então, o ser humano evidente-

---

[16] Sobre o mesmo assunto, em outro lugar, o autor comenta: "[...] A doutrina cristã diz que não podemos dizer que o inferno é somente um estado, é preciso aceitar que o inferno é uma região, um lugar. Mas em que sentido seria um lugar? É um lugar deste mundo? Não pode ser, pois quando se fala *deste mundo*, se está falando na *Terra*, um lugar do universo. Então, é um legar onde você não está de qualquer maneira, mas, sim em *determinado estado*. Se é um lugar, não pode ser no sentido espacial-terrestre. É um *lugar* em outro sentido, e se é um estado não é um estado no sentido terrestre, é um estado do qual *não se pode sair*.

"Então, você foi remetido para o *estado das possibilidades impossíveis* e só pode existir como nostalgia de uma possibilidade perdida. Este é o maior sofrimento das almas do inferno, porque elas não mais verão a Deus. Acabou. Você se lembra do tempo em que podia ver, então, se lembra do tempo em que, sofrendo, tinha a esperança. Agora, você não tem mais a esperança, nem a recordação da esperança, mas tem uma *ausência* onde houve esperança, onde houve algo que você não lembra mais o que é, que se chama esperança. É uma dor infinita, algo que acontece fora da temporalidade, ou seja, você está no *eternamente impossível*.

"Por isso se diz que 'o inferno é pior que o nada', pois se fosse o nada, não aconteceria nada, mas acontece alguma coisa. No inferno, você quer ir para o nada, porque isso seria melhor. No inferno você quer morrer, no entanto, como é que uma *possibilidade nega-*

mente não vai poder abarcá-la com os seus instrumentos, e quem quer que entre nisso, ou vai cair na mão do diabo ou vai pedir socorro a Deus. Os que dizem que não fazem isto, como Husserl, no fundo estão se enganando a si mesmos. E este foi o grande drama de Edmund Husserl, porque ele tentou até o fim. Ele acreditava que a ciência, o saber, tinha um elemento interno sacro. Talvez até tenha, só que, então, não é o saber humano, é o saber divino que tem de ser colocado em nós como sabedoria infusa. E o método fenomenológico talvez possa produzir um acesso a esse conhecimento, mas enquanto método ascético, não apenas enquanto modelo conceptual. Ele pode nos defender, talvez, contra a morte da alma, porque, sendo um método ascético, ele nos fortalece espiritualmente. Mas esta defesa só pode se dar pela sua forma, não pelo seu conteúdo; o conteúdo filosófico não interessa. Se métodos ascéticos funcionam, isso acontece por motivos teológicos que não nos interessa investigar agora. Mas eles só podem funcionar se considerados enquanto métodos ascéticos, não enquanto puros métodos filosóficos. E se podem funcionar enquanto métodos ascéticos, então, a questão de funcionar ou não vai depender de potências supra-humanas as quais não controlamos. Por-

---

tiva pode morrer? Não pode. Essa *possibilidade negativa é infra-existencial*, de certa maneira [...]". (CARVALHO, Olavo de. **Aulas referentes ao cap. V do livro** *Ancients beliefs and modern superstitions* **de Martin Lings**. IAL, abr. 1999). (N.R.)

que nenhum método ascético do mundo tem funcionamento garantido, não podemos dizer que existe aqui ou ali uma fórmula infalível pela qual, por exemplo, você chama os anjos e eles são obrigados a vir. Isso não existe. Pode chamá-los, fazer tudo direitinho, e chega na hora o anjo diz: "Não, não vou". Por quê? Porque existe o livre arbítrio de Deus, ora!

Então, se Descartes cria a dúvida metódica, não é só para fundamentar o conhecimento científico, mas ele o faz na esperança de defender a alma humana, por meios filosóficos, contra a morte da alma e, portanto, contra o demônio. E ele fracassa exatamente porque a luta aí é desproporcional. Agora, aqui é que temos de nos perguntar: "Mas como que, durante três séculos, a filosofia insiste neste mesmo caminho, que é tão obviamente inviável?" Ela insiste, primeiro, porque ninguém percebeu que é um problema teológico, segundo, porque se alguém percebeu que é um problema teológico, ainda assim tinha a tentação de que, por meios racionais e humanos, pudesse dominar a situação, pudesse provar de certo modo que, sem a ajuda de Deus, poderia ser mais poderoso do que o demônio. Mas se entramos nesse esquema de disputar poder com o demônio e no mesmo instante o meio que usamos consiste em nos entregarmos ao demônio -- ou seja, eu me exponho à morte da alma para provar que o demônio não me mata --, aí já entramos numa

armadilha sem saída, porque a única saída é aquela que Descartes encontrou: Deus. Não deixa de ser interessante saber que Edmund Husserl, embora jamais falasse sobre isso, era um homem crente, era um judeu convertido ao protestantismo, rezava todo dia, lia a Bíblia, e é por isso que ele agüentava essa brincadeira fenomenológica. Se não, não teria agüentado. Descartes também era crente, era um carola, e é por isso mesmo que agüentou brincar de dúvida metódica sem ficar maluco. Por quê? Porque ele talvez soubesse que no fundo sempre restava um Deus ao qual ele poderia pedir socorro no momento decisivo, e deste Deus ele nunca duvidou um só instante.

Ou seja, o ciclo moderno, tão aparentemente irreligioso, todo ele se fundamenta num problema teológico que só encontra solução teológica, e todo ele se constrói por um método lógico que, excluída a referência a Deus, se torna ilógico no mesmo instante.

Esta análise, pelo que sei, nunca foi feita antes. E depois de tudo explicado, é o caso de perguntarmos: "Mas como não perceberam antes?" Se tivessem percebido já teriam parado com essa brincadeira antes, e entenderiam que a dúvida metódica não é o caminho da filosofia racional. O caminho é o contrário. O caminho é o da reflexão completa, que não nega o conhecimento – nem hipoteticamente –, mas o reafirma. É aquele que aprofunda o conhecimento, assu-

mindo que tem conhecimento: Eu sei, e eu sei que sei; e se eu sei que sei, eu sei que sei que sei; e assim sucessivamente. A cada nova conjunção *que* que pusermos aqui, estaremos assumindo mais ainda o conhecimento. Este é o método que denomino: "Método da crença metódica"; ou seja, trata-se de acreditar naquilo que sabemos, partindo de coisas simples que sabemos, como por exemplo: *eu sei que eu estou aqui, eu sei que eu vim aqui por um motivo, eu sei que eu estou falando português, eu sei que foi alguém que me ensinou português etc.* E assim chegamos a descobertas fantásticas. Por exemplo (e isto foi Eugen Rosenstock quem ressaltou), *eu sei que eu tenho um eu*. Mas como é que eu sei que eu tenho um eu? Antes de eu me chamar a mim mesmo de "eu", alguém me chamou por algum nome. Então, de certo modo esse eu só despertou em mim na hora em que me chamaram. Se ninguém fala comigo, esse eu vai ficar lá guardado, e eu nunca vou saber que o tenho. Portanto, seria um eu em potência apenas. Então, longe de o eu poder ser o fundamento do conhecimento, ele, pelo simples fato de poder pronunciar-se, exige um outro. Geralmente é nossa mãe a primeira pessoa que fala conosco, isto também nos indica que o nome pessoal pelo qual nos chamam é um dos fundamentos da nossa condição humana, e que o simples fato de termos um nome, de sermos chamados por ele, nos abre possibilidades que

estão infinitamente acima das possibilidades naturais. Porque somos um eu e porque temos um nome, podemos ter história, podemos ter linguagem, podemos ampliar nosso círculo de concepção infinitamente além da duração da nossa vida biológica e infinitamente além do espaço físico que ocupamos. Por isso o nome é uma coisa sagrada, por isso há o batismo, e por isso dar um nome é uma coisa séria. E é por isso também que o nome pode ser uma profecia, e vemos tantas e tantas vezes pessoas terem um destino que é o seu nome. Mas só percebemos isso na hora em que o sujeito morre, vemos a sua vida inteira e dizemos: "A vida dele foi exatamente o seu nome". *Nomen est omen*, “nome é profecia”. Um dia fazemos essa experiência. Como é que isso acontece? Isso acontece porque lhe foi dado um nome, e esse nome, de certo modo, é uma definição do que esperam dele, esse nome é uma cobrança. E é por causa desse nome que temos um eu; então, ter um eu é uma honra insigne, é o que dizia Buda: "Um nascimento humano é uma grande honra.” Você poderia ter nascido como mosquito, como barata, como lagartixa, como pedra, mas nasceu como humano; então, tem direito a um nome e tem direito a um destino, tem direito a um futuro. E tem até direito a questionar tudo isso.

A conclusão final disto tudo é que o problema central do cartesianismo é um problema teoló-

gico que se ignora a si mesmo. Não pode ter solução pelo método cartesiano porque, por definição, um problema teológico que se refere a um destino *post mortem* deste indivíduo concreto em particular não pode ter solução filosófica geral, e quem quer que se coloque este problema do fundamento absoluto do conhecimento, ou vai ter de procurar esse fundamento na intensificação do conhecimento ou, então, se for procurá-lo na negação e na dúvida metódica, vai chegar a um ponto em que vai ter de desistir e pedir socorro a Deus.

Com isto encerramos o nosso estudo do cartesianismo. Na história da filosofia há muitos filósofos que escaparam desse problema, como, por exemplo, Hegel, que instintivamente percebeu que a dúvida metódica era um buraco sem fundo e fugiu dela. Mas isto também quer dizer que ele não entendeu o problema, ele só viu a encrenca de longe e não quis saber dela. Ora, mas isso também não é legítimo, porque quando Hegel começa a pensar já havia dois séculos de cartesianismo nas suas costas, então não é legítimo ele simplesmente desprezar o problema. Não se pode superar um filósofo ignorando o que ele falou, é preciso enfrentar-se com ele de algum modo. E Hegel simplesmente diz que vai mudar de assunto, e muda. O que é que acontece com ele? O principal seguidor dele, que é Marx, muda de assunto de novo! Hegel diz: "Aqui vamos descrever toda a dialé-

tica com a qual o espírito se transforma em realidade histórica etc." Isso é verdadeiro ou falso? Marx diz: "Não interessa, o que interessa aplicar esse esquema à luta de classes e fazer a revolução socialista." E a partir daí só se estudou Hegel nessa perspectiva. Assim, tudo o que Hegel disse foi anulado pelo simples fato de ele ter anulado a filosofia que recebeu como legado das gerações anteriores. Não há começo novo em filosofia, não há começo novo em nada, ninguém começa nada do zero. Será que a mesma crítica não poderia ser feita a Descartes? Certamente. Ninguém consegue começar a vida do zero. Começo do zero, apago tudo, ou seja, já não sou responsável pelo meu passado, os atos cometidos não vão desencadear nenhuma conssqüência, não tenho mais credores, ninguém espera mais nada de mim -- ora, isso não existe! A verdadeira coragem não é recomeçar a vida do zero, isto é uma fuga, é uma covardia; começar tudo do zero significa que não estamos agüentando a situação e fugimos, mas, na verdade, esses problemas todos continuam pesando sobre o nosso destino. Então, começa uma falsa biografia. A verdadeira coragem está em assumir tudo, e periodicamente reconquistar nosso passado, dizendo que ele foi nosso mesmo: "Fi-lo porque qui-lo" -- para usar noutro contexto o solecismo falsamente atribuído ao ex-presidente Jânio Quadros -- é a base da moral e do autoconhecimento.

2. Kant

§ 1. O PRIMADO DO PROBLEMA CRÍTICO[17]

Se o primado da dúvida metódica é apenas o primado de um equívoco verbal, então fica sob suspeita, igualmente, o primado kantiano do problema crítico. Pois, se o conhecimento humano deve prestar reverência preliminar ante a consciência de seus limites, por que não deveria também submeter-se à exigência de uma justificação preliminar a pretensão de conhecer esses limites? A motivação imediata que levou Kant a investigar os limites do conhecimento humano foi o estado de profunda irritação em que o deixaram os relatos de Emmanuel Swedenborg sobre visões do céu e do inferno.[18] Os únicos trechos da obra kantiana onde sentimos que a habitual frieza analítica do autor cede lugar a um tom de sarcasmo e de polêmica apaixonada, são aqueles em que Kant procura rebaixar os depoimentos do místico sueco a

---

[17] **Seminário de Filosofia**, fev. 1996. (N.A.)

[18] Obra intitulada *Arcana Coelestia*, na qual o autor sueco sustentava estar em contato com os espíritos dos falecidos e ter conseguido informações através deles. (N.R.)

alucinações de uma mentalidade doente. O escrito *Sonhos*, saído sob o título *Os Sonhos da Metafísica Esclarecidos com os Sonhos de um Visionário*, marca justamente a passagem da fase pré-crítica à maturidade do pensamento kantiano.

É manifesto que a filosofia crítica tem menos o objetivo de dar um fundamento ao conhecimento científico do que simplesmente de explicitar os fundamentos dados por pressupostos, ao mesmo tempo que nega qualquer fundamento científico aos conhecimentos de ordem mística e metafísica, reduzindo portanto a religião a um conjunto de mandamentos morais sem qualquer respaldo cognitivo. Mas o curioso é que o filósofo crítico, tão cioso de não se deixar enganar por pressupostos dogmáticos, dá por pressuposta não somente a validade da ciência física, como também a aptidão da razão para conhecer seus próprios limites. Para além do campo dos juízos *a priori* e da experiência sensível, estende-se apenas, segundo ele, o domínio do incognoscível: pensável, admite Kant, mas incognoscível. No entanto, como se poderia determinar os limites do cognoscível sem algo conhecer do suposto incognoscível cuja borda externa coincide precisamente com esses limites? Se a razão conhece os limites do sensível e, ao mesmo tempo, estatui os seus próprios limites, como poderia ela determinar,

igualmente, os limites do terceiro campo, especificamente diferente, que é o da experiência racionalizada, ou ciência, se, conforme diz o próprio Kant, é só a imaginação que conecta o racional e o sensível? Para ser coerente, Kant deveria ter dito que não há limites para a ciência, exceto os da imaginação. Pois, na medida em que opere balizada pela razão e pela experiência sensível, a imaginação, na perspectiva kantiana, não nos dará somente pensamento, mas conhecimento, de pleno direito.

E, se é assim, por que rejeitar dogmaticamente a possibilidade de, partindo do sensível, escalar imaginariamente os graus do supra-sensível? Nada, no kantismo, prova que isto seja impossível ou sequer difícil. Os limites de uma determinada capacidade só podem ser de duas ordens: intrínsecos e extrínsecos. Os limites intrínsecos são aqueles que podem ser conhecidos *a priori* e analiticamente, por dedução a partir do seu conceito. Ora, segundo Kant, nenhuma dedução *a priori* pode emigrar, sem mais, para o domínio dos fatos, de vez que o conhecimento deste domínio só tem validade quando é indutivo e fundado na experiência. Logo, os limites intrínsecos do conhecimento humano, caso conhecidos, seriam puramente formais e não se aplicariam ao conhecimento de nenhum objeto real e determinado. Seriam, por assim dizer, limites vazios, hipotéticos, que

na prática não limitariam nada. Quanto aos limites extrínsecos, só podem ser determinados indutivamente, a partir dos vários conhecimentos efetivos concernentes às várias espécies de objetos; e pelo fato mesmo de serem extrínsecos não poderiam jamais ser necessários e incondicionais, mas somente acidentais e contingentes.

Procurando determinar *a priori* os limites reais do conhecimento humano, o que é impossível segundo o próprio kantismo, ou provar por indução de fatos contingentes que esses limites são necessários e incondicionais, a proposta da filosofia crítica é, para dizer o mínimo, uma falácia em toda a linha. O primeiro e o mais básico dos limites assinalados por Kant é que o campo da experiência está circunscrito pelas duas formas *a priori* da sensibilidade, o espaço e o tempo. Mas aquilo que está num lugar determinado está também, *a fortiori*, no infinito supra-espacial; e aquilo que ocorre num instante determinado acontece também, *a fortiori*, dentro da eternidade — duas necessidades *a priori* das mais óbvias que, por si, dariam por terra com os famosos limites que a filosofia crítica procurava estabelecer.[19]

---

[19] Para completar, a experiência sensível não é só delimitada pelo espaço e pelo tempo, mas também pela quantidade. Mas, como demonstrou Benedetto Croce (Estetica come Szienza dell'Espressione e Linguistica Generale, Bari, Laterza, 11ª ed., 1965, I:I) podemos perceber espaço independentemente de tem-

Mais falaciosa ainda é a refutação kantiana do argumento de Sto. Anselmo. Segundo o qual a existência de Deus é auto-evidente por mera análise, de vez que o Ser infinito e necessário não poderia ser privado da existência, sendo toda privação uma limitação, contraditória portanto com a infinitude, e a possibilidade mesma de uma limitação sendo uma contingência, contraditória com a necessidade. Kant objeta que os juízos analíticos têm validade puramente racional e não se aplicam aos seres do domínio real, que só podem ser conhecidos por experiência: existir é existir "fora" do pensamento, e portanto a existência nunca pode ser deduzida do mero conceito. Kant dá por pressuposto, nessa objeção, que nossa mente pode criar como mera hipótese o conceito de um ser absolutamente necessário, ou seja, que este conceito pode ser um mero "conteúdo" do pensamento. Ou seja: o conceito do ser necessário seria apenas hipoteticamente necessário. Só que, para esse conceito ser apenas e exclusivamente uma criação da nossa mente, sem qualquer realida-

---

po, tempo independentemente de espaço e quantidade independentemente de uma e outra coisa. Ademais, não poderíamos perceber quantidade sem que tivéssemos também, como bem viu Croce, a percepção da individualidade singular, na sua inespacialidade e intemporalidade. Assim, portanto, não há motivo para que o ser necessário não possa ser percebido com os sentidos, sendo, por definição, impossível que o ser necessário estivesse forçosamente excluído de qualquer possibilidade de manifestação fenomênica. (N.A.)

de objetiva, ele teria de ser necessariamente hipotético, ou seja, teria de excluir totalmente a possibilidade de ser mais que mera hipótese. Ora, esta exclusão é autocontraditória. Nenhuma lógica do mundo pode determinar que uma necessidade hipotética seja necessariamente hipotética, pois isto seria o mesmo que negar-lhe, de antemão, todo caráter necessário, afirmado ao mesmo tempo no seu mero conceito. Podemos, é claro, imaginar uma necessidade falsa, mas ao dizermos que é falsa dizemos que não é necessidade de maneira alguma. Uma necessidade hipotética ou é uma necessidade ainda não provada, mas que, se provada, se mostrará necessária, ou é uma necessidade falsa: o que é logicamente impossível é conceber que uma necessidade hipotética seja hipotética necessariamente, que não possa ser verdadeira de maneira alguma, pois isto seria negar sua condição de hipótese e colocar, em seu lugar, o juízo categórico que afirma sua falsidade. O Ser infinito e necessário não pode, portanto, ser concebido como um mero "conteúdo da nossa mente". Na verdade, concebê-lo assim, dando conteúdo lógico positivo a um conceito autocontraditório, é muito mais difícil do que conhecer algo, positivamente, sobre o Ser absoluto. É mais fácil conhecer Deus do que o "necessário necessariamente hipotético". Por outro lado, se a existência real do ser necessário não

pode ser deduzida analiticamente do conceito da sua necessidade, se a necessidade exclui a contingência (e portanto a possibilidade de inexistir) e se o real fenomênico está forçosamente submetido às categorias lógicas, então é claro que, para falar na terminologia kantiana, o argumento ontológico é um juízo sintético *a priori*, e não um juízo puramente analítico: a existência real do ser necessário não está contida em sua mera definição, mas, *a priori*, sabemos que é exigida por ela, a título de propriedade, exatamente como acontece nos juízos geométricos mencionados por Kant.

Mais que logicamente certo, o argumento ontológico é auto-evidente. Denomino auto-evidente o juízo que não pode ter uma contraditória unívoca, ou seja, cuja contraditória não é sequer formulável sem o vício redibitório da ambigüidade. Que eu saiba, esta característica dos juízos auto-evidentes não tinha sido ressaltada até agora.[20] No caso, qual a contraditória do juízo "O ser necessário existe necessariamente"? Seria "O ser necessário inexiste necessariamente" ou "A existência do ser necessário não é necessária"? Impossível decidir. A contraditória do argumento de Sto. Anselmo é informulável. Rejeitar portanto esse argumento é abdicar do senso mesmo da unidade do discurso, é cair na linguagem dupla que terminará

[20] V. adiante, V:2:1 ss. (N.A.)

por nos levar aonde chegou Kant. Porém a raiz de todas essas absurdidades está precisamente na fé dogmática que Kant, imitando Descartes, coloca no poder humano de duvidar. Pois como podemos, de fato, duvidar de nossa possibilidade de conhecer o absoluto? Se nada, radicalmente nada sabemos do absoluto, não podemos sequer formular nossa dúvida quanto à possibilidade de conhecê-lo. Daí a necessidade de ter um ponto de apoio no absoluto para formular a dúvida; mas como, ao mesmo tempo, Kant já tomou essa dúvida como um ponto de partida infalível e não pode abdicar dela de maneira alguma, só lhe resta procurar esse ponto de apoio nos limites mesmos do conhecimento, elevados assim a absolutos e incondicionados, por um giro lógico dos mais singulares. Assim, nada podemos saber do absoluto, exceto que ele está "para lá" dos limites do nosso conhecimento, limites estes que, não sendo determinados pelo absoluto (do qual nada sabemos) nem sendo realidades contingentes e revogáveis (de vez que são provados por mera análise, sendo por isto válidos *a priori*), passam eles mesmos a ser o próprio absoluto! Pois, se o pensamento nada pode deduzir a respeito do que está fora dele, como pode então conhecer os seus "limites", a não ser que estes sejam necessários *a priori*? Sendo necessários *a priori*, são incondicionais; mas são também totais, abarcando o conhecimento

humano como um todo e não somente em algumas partes e aspectos: e o todo incondicional é evidentemente absoluto. Logo, a prova de que não podemos conhecer o absoluto sustenta-se no conhecimento que temos do absoluto, com o nome mudado para "limites do conhecimento". Se isto não fosse atentar iconoclasticamente contra um ídolo da modernidade, eu diria que o único comentário que merece essa tese da filosofia kantiana é que se trata de coisa pueril.

Do ponto de vista teológico, a entronização dos limites do conhecimento como o novo absoluto em lugar do velho Deus tem uma conseqüência das mais nítidas: o absoluto passa a ser definido como o não-humano, o humano como não-absoluto. Este abismo é, por sua vez, absoluto: Deus é tudo quanto está fora dos limites do humano, humano é tudo o que está fora e aquém do reino divino. Ou seja: a exclusão do humano do reino divino torna-se ela mesma um absoluto. Que Kant pretenda em seguida resgatar à força de razão prática e fé pietista a ligação entre homem e Deus, após ter demonstrado que ela é absolutamente impossível, só mostra que ele não tinha muita consciência do que fazia. Pois, se a exclusão do homem do reino divino é uma necessidade absoluta, nem mesmo a graça de um Deus onipotente poderia revogá-la.

Na verdade, não pode haver limites necessários ao conhecimento humano, sendo a condi-

ção humana definida precisamente pela contingência e pela liberdade. Todos os limites ao conhecimento humano têm de ser contingentes, e é precisamente isto o que possibilita, de um lado, as diferenças de capacidade cognitiva entre indivíduos e, de outro, o progresso do conhecimento. A tentativa de fundamentar *a priori* os limites do conhecimento humano é autocontraditória e absurda na base, reduzindo-se portanto a filosofia crítica a uma pretensão insensata, ao "sonho de um visionário", que imagina poder puxar-se pelos cabelos para fora da água como o Barão de Münchausen e contemplar de dentro os seus próprios limites externos, como aquelas escadas de Escher cujo topo emenda com o primeiro degrau. Mais ingênua, portanto, do que a confiança dogmática do racionalismo clássico no poder cognoscitivo da razão, mais visionária que a pretensão dos místicos a um conhecimento experimental de Deus, é a confiança no poder humano de por em dúvida aqueles princípios que fundam a possibilidade mesma da dúvida. Mais ingênuo que qualquer dogmatismo é o princípio mesmo da filosofia crítica, que pretende estatuir dedutivamente limites contingentes e indutivamente limites necessários. Mais ingênuos do que nossos antepassados, que acreditavam na revelação e na razão, somos nós, que acreditamos em Descartes e em Kant, supondo que a negatividade do seu ponto de partida seja prova de

modéstia metodológica, quando ela oculta, na verdade, a mais sobre-humana das pretensões: a pretensão de estabelecer limites absolutos ao conhecimento humano. Pretensão superior à do próprio Deus, que não cercou de grades o fruto proibido, mas o deixou ao alcance da curiosidade de Eva.

§ 2. IMPLICAÇÕES TEOLÓGICAS DO KANTISMO

Certas filosofias ignoram suas implicações práticas mais óbvias e por isto desencadeiam efeitos históricos inversos aos pretendidos pelo seus autores, os quais, se os vissem, não poderiam senão tentar jogar sobre a incompreensão de devotos discípulos a culpa que legitimamente deve ser imputada à sua própria e indesculpável imprevidência. Kant procura subjugar a filosofia à fé cristã, obtendo como resultado descristianizar a filosofia e tirar o vigor filosófico do cristianismo. É, tal como Descartes, um carola que fortalece o ateísmo imaginando defender a religião. Ele realiza uma torção do olhar filosófico, desviando-o do objeto dado para as estruturas cognitivas do sujeito. Estas passam a ser não somente o único território seguro, mas o único objeto digno de interesse. Paralelamente, toda universalidade deixa de ser universalidade objetiva, para se tornar mera uniformidade das estruturas cog-

nitivas da espécie humana, isto é, subjetividade coletiva ou, como veio a ser chamada, intersubjetividade. As categorias já não sendo modos de existência do ser, mas modos de cognição nossos, qualquer discurso que façamos já não versa senão sobre nós mesmos, e o objeto permanece eternamente separado de nós na redoma da incognoscível "coisa-em-si". Não há saída para fora da prisão do mental senão pelo imperativo categórico que nos ordena crer em Deus; mas, como temos de crer n'Ele sem podermos jamais saber se Ele existe, toda tentativa de fundamentar racionalmente a fé não passará jamais de um jogo de palavras. Restaria explicar enfim por que esse Deus, no qual temos de crer e do qual temos de julgar que é bom por imperativo categórico, nos impõe categoricamente uma determinada fé e o uso da razão, ao mesmo tempo que nos proíbe usar a razão para provar a veracidade da fé.

A filosofia de Kant é uma cisão esquizofrênica: reúne lado a lado, sem intercomunicação possível, um fideísmo obediencialista e um cientificismo pré-positivista. Ora, entre uma religião irracional e autoritária e a negação de todo conhecimento supra-sensível, qualquer pessoa sensata optaria por esta última, e foi precisamente o que aconteceu: Kant gerou o positivismo, que gerou o materialismo generalizado. Só um ingênuo não preveria esta conseqüência, e foi precisamente por prevê-la que os filósofos

escolásticos insistiram em conciliar razão e fé, em vez de justapô-las mecanicamente e sem ligação interna como faz Kant.

Kant representa um retrocesso da consciência cristã, que por meio dele recai em dilacerantes contradições já superadas pela escolástica — uma escolástica que Kant desconhecia quase por completo, já que sua única fonte sobre o assunto eram os manuais de Christian Wolff. Para piorar ainda mais as coisas, as formas *a priori* da subjetividade, que a Crítica descreve, são universais e necessárias, isto é, abrangem todo e qualquer sujeito cognoscente possível. Não há como excluir disto o próprio Deus, se é que Deus pensa e conhece humanamente, o que a Igreja diz ser justamente o atributo da Segunda Pessoa da Trindade. E aí temos a suprema extravagância do kantismo: nada podendo saber de Deus, ignoramos se Ele pensa, mas, ao mesmo tempo, já sabemos tudo a respeito de como Ele pensa — uma conclusão que Kant não afirma, porque nem sequer a percebe, mas que está implicada logicamente, e sem escapatória, em tudo quanto ele afirma. Em verdade vos digo: parece brincadeira. Um kantiano roxo pode objetar que conhecer o pensamento humano de Jesus não é conhecer absolutamente nada de Seu pensamento divino — objeção desastrosa, que resultaria em cavar dentro do próprio Cristo o abismo entre homem e Deus que Kant já cavou na alma de to-

dos nós, abismo sobre o qual o Cristo é precisamente a ponte. Algo me diz que, quando Jesus advertiu "Quem não junta comigo, separa", o piedoso sábio trapalhão de Königsberg talvez não estivesse de todo ausente de Suas cogitações.

§ 3. A MEDIAÇÃO ENTRE ESPAÇO E TEMPO[21]

Kant diz que o espaço não pode ser percebido empiricamente porque o simples ato de situarmos alguma coisa "fora" de nós já pressupõe a representação do espaço. O espaço não é portanto uma propriedade das coisas, mas uma forma sobreposta às coisas pela minha intuição delas.

Mas aí o espaço está identificado com o "fora", com a exterioridade, e não posso, só com base na pura representação da exterioridade, dizer que algo está fora de mim: esta afirmação é claramente a de uma relação entre o fora e o dentro, e pressupõe portanto a representação de ambos. Só que o "dentro", para Kant, é o puramente temporal e inespacial: o espaço é a forma *a priori* da exterioridade como o tempo é a da interioridade. Ora, se só possuo uma representação espacial do fora, enquanto do dentro tenho somente uma temporal, não posso,

---

[21] (Anotação para desenvolvimento oral em classe no *Seminário de Filosofia*, São Paulo e Rio, fevereiro de 2000). (N.A.)

rigorosamente, dizer que nada em particular está fora de mim, porque a existência espacial em geral já consiste em estar fora. Dizer que algo está fora é, então, apenas dizer que não tem uma existência puramente temporal, mas que além de existir no tempo tem alguma outra determinação especificamente diferente. Em que consiste essa determinação? Parece impossível defini-la exceto negativamente, isto é, dizendo que na coisa percebida fora há um algo que não é tempo.

A pura existência temporal, inespacial, - que Kant identifica com a interioridade - apresenta similar dificuldade. Se tentamos dizer em que consiste, temos de nos contentar com excluir o espaço, e aí se torna impossível distinguir entre a inespacialidade e a simples inexistência.

Essas dificuldades provêm da identificação entre "espaço" e "fora", entre "tempo" e "dentro". Sem admitirmos um "espaço interior" e um "tempo exterior", não temos como dizer que alguma coisa está fora de nós, porque isto resulta em excluí-la do tempo, nem dentro, porque resulta em excluí-la do espaço, suprimindo em ambos os casos sua existência empírica, que segundo Kant consiste precisamente em estar no tempo e/ou no espaço.

Sem a mediação entre espaço e tempo, nenhuma percepção é possível. Mais ainda, essa mediação não pode ser puramente racional,

mas tem de estar imbricada na estrutura mesma da percepção, porque caso contrário o ato de situar algo dentro ou fora seria a conclusão de um raciocínio e não um ato de percepção, que é precisamente o que Kant diz que ele é. No entanto, o conceito dessa mediação é incompatível com a redução kantiana do espaço e do tempo a formas *a priori* da sensibilidade projetadas sobre as coisas; porque a exclusão mútua do dentro e do fora constitui, para Kant, a estrutura mesma do ato de percepção: se houvesse um território intermediário entre tempo e espaço, esse território seria ele próprio a suprema forma *a priori* da sensibilidade, abrangendo e distinguindo espaço e tempo. Mas não há em Kant menção a esse terceiro fator: além do espaço e do tempo, há só as categorias da razão.

Ora, esse fator mediador é absolutamente necessário, e a partir do momento em que o admitimos já não podemos aceitar a doutrina de que espaço e tempo são formas projetadas, pela simples razão de que o "dentro" e o "fora", portanto o espaço e o tempo, perderam seu caráter absoluto de categorias e, tornando-se relativos a um terceiro fator, se contaminaram perigosamente de um componente empírico.

Ou é impossível distinguir dentro e fora, ou essa distinção tem algo de empírico e portanto espaço e tempo não são formas *a priori*.

O terceiro fator, que nos tira desse *imbróglio*, é, este sim, uma forma *a priori* da sensibilidade, e se chama existência (subentendendo-se: "existência versus inexistência"). Só se pode perceber como existente o que tem existência, e ter existência é estar inseparavelmente — embora sob aspectos distintos — no espaço e no tempo. Do mesmo modo, o inexistente é percebido como ausente do espaço e do tempo, e esta ausência ajuda a compor o quadro onde estão presentes as coisas presentes. O que quero dizer com "sob aspectos distintos" é que aquilo que é inespacial em essência e no seu puro conceito tem de se tornar espacial existencialmente e *secundum quid* para poder ser percebido, como por exemplo a tristeza ou a alegria que "em si" são pura temporalidade inespacial mas só podem ser vivenciadas em algum lugar do espaço (interno e externo), pela simples razão de que não vivenciamos empiricamente conceitos e essências puras, mas coisas e estados que existem no espaço e no tempo. *Mutatis mutandis*, o intemporal "em si" tem de se temporalizar existencialmente para existir ante a percepção.

Mas o mediador, para operar essas chaves da percepção, tem de ser supra-espacial e supratemporal. A forma *a priori* que denomino existência tem portanto dentro de si o quadro inteiro das distinções: temporal-inespacial, temporal-espacial, espacial-atemporal e espa-

cial-temporal. Se não o tivesse, não poderia projetá-las sobre os dados da experiência. Mas, para que o tenha, é preciso que ela própria não dependa dessas distinções, e sim se estruture internamente segundo uma distinção muito mais abrangente, que é a do real e do irreal, o primeiro constituindo-se da dupla de pólos temporal-espacial (isto é, a essência temporal que se espacializa existencialmente) e espacial-temporal (a essência espacial que se temporaliza existencialmente) e o segundo da dupla espacial-atemporal e temporal-inespacial, ambos constituídos de essências puras não existencializáveis, ou meras possibilidades. Por isto defino a metafísica como ciência da possibilidade (e impossibilidade) universal, isto é, como quadro delimitador não só do conhecimento mas do real mesmo. Neste sentido, a estrutura da percepção já tem uma estrutura decididamente metafísica.

Kant admitiu o par existência-inexistência apenas como categoria da razão, mas obviamente ele está embutido já na estrutura mesma da percepção, na medida em que todo perceber tem uma natureza escalar e contrastante e consiste em notar não só as presenças, mas as ausências que lhes servem de pano-de-fundo. Os próprios juízos de existência seriam impossíveis se não houvesse, com anterioridade lógica se não cronológica, a percepção de existência, a qual por sua vez não pode ser concebida senão

como oposto complementar da percepção de inexistência. O ver alguma coisa não pode ser concebido senão como não ver alguma outra coisa - por exemplo, o oco da sua ausência - no lugar dela.

Tempo e espaço são formas da existência, bem como - negativamente - da inexistência. Quando, através de sua manifestação espacial, percebo algo que em si não é espacial, como por exemplo uma melodia, o que estou percebendo é uma existência parcial e deficiente: a melodia não existe como substância no sentido físico do termo, mas como efeito da ação de determinados corpos - os instrumentos de música, por exemplo, ou os órgãos da fonação humana. Percebo, no mesmo instante, que essa melodia tem uma estrutura matemática, a qual por sua vez é independente do tempo e do espaço, e que neste sentido tem uma existência ainda mais deficiente, como mera potência que é. Se eu não pudesse perceber essas formas deficientes, também não poderia perceber as eficientes ou plenas que lhes fazem contraste e que são perceptíveis justamente por esse contraste.

Existência-inexistência é, pois, forma *a priori* da sensibilidade e não somente da razão. Já o tempo e o espaço não podem ser formas *a priori*, mas apenas o resultado da diversificação da experiência quando esta é enfocada sob a categoria existência-inexistência, donde resulta a

percepção diferenciada do espacial-temporal, do espacial-intemporal etc..

De outro lado, existência-inexistência não poderia ser uma forma *a priori* da sensibilidade se não fosse também uma forma *a priori* dos dados sensíveis em si mesmos, de vez que o mais simples ato de percepção depende de certas qualidades que têm de se apresentar nos objetos mesmos e sem as quais não poderíamos percebê-los. Existência-inexistência é ao mesmo tempo categoria gnoseológica e ontológica: é a forma da percepção dos objetos no espaço e no tempo e inseparavelmente a forma da presença desses objetos no espaço e no tempo.

3. Algo que se deve levar em conta ao ler Spinoza

§ 1. Falha e possibilidade

Todos os paradoxos e contradições emanam disto: que pensar quer dizer "pesar", e os dois pratos da balança são sempre a certeza latente e a dúvida patente. Se não houvesse a certeza imanente, não poderia haver dúvida, nem pensamento; só o pensamento perfeito é que resolve isto, trazendo a certeza ao estado de patência. Mas o pensamento perfeito requer a perfeição da alma, o equilíbrio de todas as fa-

culdades. Por isto a imagem e o ideal do Homem Perfeito, a "imitação de Cristo", é a bússola da filosofia.

Do reino mineral, subindo até o humano, as metas do ente individual são progressivamente mais complexas. Os padrões de perfeição aproximam-se cada vez mais do padrão do Todo cósmico, e por isto é maior a possibilidade de falha: mais vezes um homem falha em ser homem do que a pedra em ser pedra. Eric Weil diz que a definição do homem como animal racional (o homem de pensamento perfeito) não expressa uma realidade empírica, mas um padrão de perfeição que é ao mesmo tempo um padrão de realidade: essa definição quer dizer "que os homens geralmente *não dispõem* da razão e da linguagem racional, mas que *devem* dispor delas para ser homem *plenamente*. O que a ciência descreve [como homem] é apenas a matéria, à qual falta ainda impor uma forma, e a definição *humana* não é dada para que se possa reconhecer o homem, mas para que se possa realizá-lo".[22] Esta noção de uma possibilidade de ser que implica um dever-ser, é, na verdade, a única natureza humana que existe. Mário Ferreira dos Santos fez dela a base da sua *Ética Fundamental.*[23]

---

[22] *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1967, introd., A,I. (N.A.)

[23] *Ética Fundamental*, São Paulo, Logos, 1957. (N.A.)

O homem é um símbolo do ser na sua totalidade, e o pensamento perfeito é um símbolo microcósmico, porém suficiente, da Verdade, que é o aspecto "inteligente" do Ser, paralela ao seu aspecto "inteligível" que é o Ser mesmo. "Mas – lembra Martin Lings – todo verdadeiro cosmos tem um centro, e sem dúvida seria verdade dizer que hoje a maioria das almas são demasiado desintegradas, demasiado inconscientes do centro dentro delas, para poderem contar como microcosmos. Elas perderam, por assim dizer, sua identidade, tendo sido engolidas pelo macrocosmo, onde sua função é meramente a função fragmentária de representar várias possibilidades da decadência humana".[24]

§ 2. OBJETIVIDADE E INTERSUBJETIVIDADE

O conceito corrente atual de "objetividade" é o de um conhecimento que possa ser reconhecido por todos os membros da comunidade científica ou letrada, independentemente de suas preferências pessoais e segundo um critério consensual geral e constante. Esta é uma noção diminuída, que reduz a objetividade a uma questão de "generalidade", a qual é puramente quantitativa e não sai do domínio dos fatos particulares. O consenso da comunidade letra-

[24] Martin Lings, *Ancients Beliefs and Modern Superstitions*, London, Unwin, 1980, p. 75. (N.A.)

da e científica pertence antes ao domínio do que Edmund Husserl chamava "intersubjetividade", isto é, ao domínio das convicções subjetivas que, por multiplicação e generalização, vêm a refluir sobre as consciências individuais sob uma forma que se assemelha à das influências puramente exteriores; a opinião vigente "pesa" como os dados dos sentidos.

O conceito *tradicional* – no sentido guénoniano – de objetividade é antes o de uma necessidade universal e absoluta, independente da aprovação de quem quer que seja e independente da esquemática discursiva e perceptiva humana. O universal não pertence ao domínio do quantitativo, pequeno ou grande. Noutros termos, a testemunha da realidade objetiva é o Sujeito por excelência, o qual coincide com o Objeto por excelência. A objetividade humana depende da perfeição da alma, e a soma de almas disformes não produzirá a alma perfeita.

§ 3. Spinoza e a Revelação

Partindo de que a inteligência racional é a presença divina no homem, Spinoza nega a necessidade da Revelação exterior em face do primado evidente da revelação interior. Ao fazê-lo, ele toma o homem individual empírico pelo homem perfeito da definição de Weil. Se todos os homens fossem efetivamente e ple-

namente racionais, teriam em suas almas — em ato e não apenas em potência — o símbolo microcósmico e completo da verdade eterna; e não seria preciso a revelação externa. O grande filósofo cai no erro prototípico, que ele mesmo define, de tomar a parte pelo todo. A revelação é justamente o apoio dado pela Misericórdia divina em socorro à nossa racionalidade cambaleante.

A inteligência só pode ser conhecida pela inteligência mesma,[25] não pelas faculdades inferiores que a manifestam e exemplificam. A revelação centraliza e unifica estas faculdades, até o ponto em que a inteligência possa centrar-se em si mesma e descobrir sua identidade com o Ser.[26] Em princípio, dizem as doutrinas hindus, bastaria a um homem concentrar-se continuamente no *Atma*, isto é, na Personalidade divina imanente no centro da sua inteligência, para alcançar a Verdade definitiva. Ocorre que, para o homem de racionalidade precária - o que inclui na prática a totalidade da espécie humana hoje -, essa concentração tem de ser atingida aos poucos, por aproximações sucessivas através dos círculos concêntricos de símbolos; e é para ajudá-lo nisso que

---

[25] No sentido em que a defino mais adiante, Cap. IV. (N.A.)

[26] Ponto do qual a alma individual, no curso de seu aperfeiçoamento, se aproxima apenas como numa assíntota, sem jamais atingi-lo plenamente. (N.A.)

existem os textos revelados, as leis religiosas e os ritos.

A proposta corrente de estudar a inteligência "desde fora", isto é, objetivando-a em coisa externa suscetível de "observação", é tão absurda quanto um sujeito arrancar seu próprio coração e colocá-lo sobre a mesa para estudar cardiologia. Expressões como "psicologia da inteligência" e "inteligência artificial", são resíduos de um dualismo paralisante e gerador de infindáveis e inúteis paradoxos. A incapacidade de conhecer a inteligência por identificação é a marca da cegueira satânica.

§ 4. Abstração e abstratismo[27]

Pode-se abstrair o inteligido deste ou daquele ato de intelecção, mas não de *todo e qualquer* ato possível de intelecção; isto é, pode-se abstraí-lo da psique (da alma natural) mas não *da inteligência*. Esta é a diferença entre o intelectualismo de Husserl e o formalismo dos lógicos-matemáticos, que faz abstração da inteligência.

Há uma diferença radical e até uma oposição de natureza entre a abstração conceptual e a abstração matemática, a tal ponto que a apti-

[27] Anotações para desenvolvimento oral em classe. *Seminário de Filosofia*, 8 de outubro de 1992. (N.A.)

dão para uma dificilmente vem junto com a aptidão para a outra, num mesmo homem. Um caso como o de Leibniz, ao mesmo tempo grande matemático e grande filósofo, é antes exceção do que regra. Os maiores filósofos - Aristóteles, Santo Tomas, Spinoza, Hegel, Kant, Schelling - não apresentaram senão um interesse episódico e periférico e uma aptidão apenas mediana para a matemática. Mesmo Platão não foi fundo nelas senão por tomar os números como símbolos das formas, o que não é um interesse propriamente matemático, no sentido moderno; e aliás o sentido moderno das matemáticas como paradigmas do pensamento verdadeiro e a valorização excessiva da abstração matemática acima da abstração conceptual somente puderam surgir e tornar-se dominantes justamente na medida em que a emergência do capitalismo - financeiro, de início, industrial em seguida - foi deprimindo na mente européia o espírito filosófico e o amor à verdade e substituindo-os pelo fascínio ante a eficácia prática imediata, finalmente consagrada como forma definitiva do pensamento no pragmatismo e no pensamento ideológico em geral.

A matemática tornou-se a forma moderna da sofística, e não estranha que se desenvolva justamente ao lado do poderio tecnomilitar, como instrumento de dominação, junto com a forma suprema de retórica sofística; a propaganda.

II. SER E CONHECER

1. Ser e Conhecer[28]

§ 1. A FENOMENOLOGIA EM GERAL

O ceticismo nasce da fragmentação da mente. É a postura do covarde ou do preguiçoso que, por não querer fazer o esforço de saber, tenta provar que é impossível saber. Com esse objetivo, a mente cética produz impasses de difícil refutação, não tanto pelos esquemas argumentativos que os suportam, mas principalmente pelo estado de ânimo de desconfiança que os produz. A desconfiança suscita objeções e mais objeções, e quando todas foram respondidas, sua insegurança não se aplaca e ela continua a apresentar novas objeções, sem se dar conta de que são apenas variações das já respondidas. A discussão com o cético não tem fim - não por causa da força de seus argumentos, que em si são fracos, mas por causa do medo abissal que os produz, e que não pode ser curado mediante argumentos.

No entanto, enfrentar as objeções céticas é o começo do aprendizado filosófico. A capacidade humana de formular dúvidas é inesgotável, assim como a capacidade de aprofundar, enri-

---

[28] **Seminário de Filosofia**, Rio de Janeiro, 11 jun. 1997.

quecer e tirar conseqüências do que sabe. O caminho da dúvida, entretanto, é mais fácil, porque mecânico e automático: basta deixar a mente pensar sozinha que a dúvida se autopropaga como se fosse um vírus - daí o prestígio barato do ceticismo e do relativismo. Já a certeza e a evidência não se autopropagam, não podem ser obtidas a contragosto, exigem atenção. Exigem a convergência de várias faculdades intelectuais em torno de um objeto, o que requer esforço.

A fenomenologia de Husserl é uma tentativa de dar fundamentos apodíticos ao conhecimento. A fenomenologia não se interessa por argumentos, mas sim pela descrição precisa de fenômenos, do que aparece, do que acontece ante a consciência cognoscitiva. Por exemplo, como descrever este gato? Como é que você, ao vê-lo, sabe que é um gato? O que se passa precisamente neste ato de conhecimento? O que é que está subentendido nesse reconhecimento, pelo qual podemos dar a um fenômeno particular o nome de uma essência geral? O que se passa precisamente quando se formula um juízo, quando se diz que isto é aquilo, que a "é" b? A fenomenologia só se ocupa das essências, entendidas como o objeto do ato de conhecimento.

A fenomenologia trata da descrição de fenômenos, entendidos como atos de conhecimento, no sentido puramente cognitivo e não

psicológico. As descrições que se utilizam de recursos psicológicos deixam de fora o objeto do conhecimento, ou o admitem como pressuposto. A imensa complicação das exposições fenomenológicas vem da dificuldade de se descrever os fenômenos em si mesmos, tais como aparecem, independentemente de explicações psicológicas do ato de conhecimento.

Por exemplo, o que é uma dúvida? A resposta provavelmente descreverá o estado psicológico de dúvida, e não aquilo que faz com que a dúvida seja dúvida em vez de certeza, probabilidade ou conjetura. Na verdade, qualquer explicação de um estado psicológico pressupõe saber do que está se falando, isto é, pressupõe o conhecimento das essências do que se fala. A explicação psicológica é, neste sentido, segunda ou derivada, e não primeira e fundamental como a descrição fenomenológica.

Que é um juízo de identidade? Que é quantidade? ou melhor, quando você pensa quantidade, "em quê" está pensando? Não "como" está pensando, mas "em quê" está pensando? Qual o conteúdo intencional a que se refere o pensamento? Onde está a "redondidade" do redondo? Que é círculo? Há uma definição geométrica de círculo, mas esta definição é apenas uma convenção que nomeia um conceito intuitivo prévio. Qual é o conteúdo deste conceito intuitivo de circularidade no qual se baseia a definição geométrica?

Dito de outra forma, a fenomenologia se ocupa da pergunta: "o que é?", *quid est*?, independentemente de saber se o objeto que se investiga "existe" ou "não existe". Essa pergunta é decisiva em todo o processo filosófico. A experiência da fenomenologia mostra que muitas vezes se discute por séculos um assunto sem se perguntar "o que é".

Cabe assinalar que a filosofia começou com essa pergunta. Era a pergunta de Sócrates. Por exemplo, o que é a justiça? Sócrates criou o que entendemos hoje por definição. Passados no entanto 2500 anos, a fenomenologia verifica que a definição no sentido socrático-lógico não é suficiente, pois se baseia num conteúdo intuitivo prévio, que precisa ser descrito tal como se apresenta, antes que se possa formalizar o esquema verbal que o define.

A definição no sentido socrático - gênero próximo e diferença específica - delimita uma intuição prévia, marcando seus limites no quadro geral da classificação dos gêneros e espécies, mas não descreve plenamente o conteúdo da intuição pelo qual o conhecemos.

Platão e Aristóteles aperfeiçoam a definição, mas apenas no sentido técnico. Platão introduz o método da divisão. Aristóteles transforma a conceituação na demonstração, na prova. No entanto, esses métodos não resolvem a questão do conteúdo intuitivo prévio. Qual é o conteúdo

intuitivo no qual se baseou a definição, a divisão, a conceituação, etc.? Ou, mais simplesmente: de que estamos falando?

Sob certo aspecto, a fenomenologia dá um passo "para trás", ao exigir muito mais rigor e riqueza nos conteúdos, no sentido de preencher os conceitos com conteúdos intuitivos. A crítica que se pode fazer da fenomenologia é que ela se apresenta como uma coleção de monografias de conceitos isolados. Por exemplo, Max Scheler trata da inveja, do rancor, etc. Mas não chega a constituir uma filosofia, no sentido sistemático. Por outro lado, acostumando-se a descrever meticulosamente o que está implícito nos atos cognitivos, a discussão filosófica tem um aprofundamento extraordinário, como pode se depreender, por exemplo, da Fenomenologia da Consciência de Tempo Imanente de Husserl.

A maior parte das pessoas ignora isso e não imagina a importância dessa riqueza descritiva. Imaginam que descrição é assunto da arte e se enganam, pois a arte só produz análogos. A arte apenas refere, alude. Por exemplo, em toda a literatura universal não há nenhuma descrição de um estado psicológico humano, mas apenas referências analógicas a tal ou qual estado, não em si mesmo, mas tal como foi vivenciado por tal ou qual personagem em particular, sem levar em conta que o mesmo estado, exatamente o mesmo, poderia se apresentar num outro

personagem sob vestes analógicas diferentes, sem deixar de ser "o mesmo". O ciúme de Otelo não é igual, artisticamente, ao do Paulo Honório em *S. Bernardo*, de Graciliano Ramos. Qual é, então, o esquema invariante que permite reconhecermos, por trás das diferenças entre suas respectivas simbolizações literárias, o mesmo estado?

Colocado de outra forma, a fenomenologia se ocupa em abrir o ato intuitivo e mostrar o que há dentro dele, ou, de outra forma ainda, em descrever o conteúdo da intuição e não apenas se referir simbolicamente a ele. Para tanto, a fenomenologia usa a linguagem de forma diferente das formas quotidianas, científicas, literárias ou filosóficas. Mas é um uso que pretende desdobrar as implicações lógico-racionais de um conteúdo que, no entanto, na prática é captado de maneira intuitiva e imediata. Ou seja, é a tomada de consciência do que se passa no ato cognitivo. Neste sentido, a fenomenologia é uma auto-reflexão e um autoconhecimento. É o autoconhecimento da consciência, enquanto capacidade cognitiva. É saber o que é saber, saber o que se passa, efetivamente, no ato de intuição. Que isso tem um tremendo poder curativo é algo que os psiquiatras e terapeutas perceberam há tempos, daí a quantidade de terapias baseadas na fenomenologia.

O tema tem, ainda, outros desdobramentos. Por exemplo, o que se passa precisamente na percepção sensível? O que significa "ver"? Agora, estou vendo um isqueiro. Mas no mesmo ato há também o reconhecimento da forma de uma essência, e portanto não se trata de um ato puramente visual. Como é que no mesmo ato se vê e se reconhece, sem ser necessário pensar para isso? Em que consiste este reconhecimento, que está mais ou menos subentendido em todo ato de conhecimento?

Husserl diz que a atitude do fenomenólogo é diferente da atitude natural, a qual acumula atos cognitivos sem se ocupar com os mesmos nem com a consciência, mas apenas com os conceitos dos objetos intuídos. Esse retorno à consciência marca a atitude fenomenológica. Por exemplo, o que se passa no reconhecimento do sentido de uma palavra? E quando são palavras de outro idioma? E quando são apenas aglomerados de sons que não são palavras? Como é que as reconhecemos de forma imediata? Raramente paramos para examinar estes atos e descrever "o que" nos apresentam. Uma coisa é realizá-los, outra conhecê-los.

Husserl diz que a fenomenologia descreve o modo de apresentação dos objetos. Por exemplo, um hipopótamo e uma crise econômica se apresentam a mim de formas diferentes. Em que consiste precisamente esta diferença? Mais ainda, a crise econômica é um mero ente de

razão (com *fundamentum in re*), mas não do tipo de um dragão alado; logo, também há uma diferença entre os modos de apresentação destes dois objetos. Colecionando todos os modos de apresentação que existem para o ser humano, chegaremos aos vários tipos de seres (ou essências) que podem se apresentar, e temos então uma ontologia geral subdividida em ontologias regionais. A ontologia tem de ser bem ampla e bem amarrada em todos os seus pontos para poder abarcar todas as chaves que se intercalam entre um hipopótamo e uma crise econômica.

§ 2. A COISA-EM-SI KANTIANA

Quando não se têm os modos de apresentação bem classificados, os modos podem ser trocados acidentalmente. Imagine alguém falar do hipopótamo como se fosse uma realidade do mesmo tipo de uma crise econômica. É de uma confusão dessa ordem que vai surgir a famosa coisa-em-si kantiana, que é a coisa "independente do conhecimento que temos dela". É a coisa "fora" do sujeito, de todo sujeito cognoscente possível. Para a fenomenologia isto é uma bobagem: supor que a verdade de uma coisa apresentada é uma outra coisa que jamais pode se apresentar. Ora, se ela jamais pode se apresentar ela não existe para ninguém, não

afeta ninguém e não age. E como pode ser que essa parte que não afeta nem age seja mais real que a parte que afeta e age? Está aí uma forte objeção à coisa-em-si kantiana, baseada na consciência do modo de apresentação.

Segundo Kant, a coisa-em-si é o segredo que está dentro da coisa, que é a coisa na sua consistência interna, independentemente do nosso conhecimento. Ou seja, é a coisa na sua pura objetividade, desligada de qualquer subjetividade. Ora, essa noção é inconsistente e autocontraditória. Coisa é aquilo que tem a capacidade de ser fenômeno; se não a tem, não pode se mostrar de maneira alguma para ninguém, e não pode, portanto, transmitir nenhuma informação de si a qualquer outro ser. É uma coisa absolutamente irrelacionada e irrelacionável. Quantos seres poderiam atender a esse requisito? Só o nada. Logo, a noção de coisa-em-si corresponde exatamente ao nada. Nenhum ser atende ao requisito da coisa-em-si, porque sendo ela o totalmente irrelacionado, só pode existir como suposição negativa. Tão logo se lhe atribua alguma característica real, a coisa deixa de ser a coisa-em-si e passa a ser algo para algum outro. Mas esta capacidade de existir para o outro é a existência mesma. O que existe é aquilo que tem alguma relação com outras coisas que existem e o totalmente irrelacionado só pode não existir, ou existir como conceito vazio, ou seja, nada. Não faz sentido, portanto,

dizer que a coisa-em-si é mais real do que o fenômeno.

Cabe observar que quando Kant enuncia o conceito da coisa-em-si, ele parece fazer algum sentido porque expressa uma impressão subjetiva que temos, de que conhecer efetivamente as coisas seria conhecê-las "por dentro". Agora, supor que o gato por dentro seja mais gato que o gato por fora não faz sentido. Virar o gato pelo avesso esclareceria alguma coisa sobre ele?

A fenomenologia se pauta pelo respeito ao modo de apresentação das coisas. Em vez de suposições, as coisas são tomadas como estão. O que interessa não é o "gato-em-si", mas a presença do gato, aquilo que aparece e que se faz reconhecer como gato. Esta é a essência do gato. Esse é o em-si do gato, que consiste em aparecer como gato para quem seja capaz de percebê-lo como gato.

Uma pedra, por exemplo, não reconheceria o gato. Mas faz parte da essência do gato não ter a capacidade de notificar a pedra de que é um gato. Assim como faz parte da essência da pedra não ter a capacidade de reconhecer um gato. Ou seja, os modos da apresentação coincidem com os modos de ser das coisas. O que significa que não existe nada cujo modo de apresentação seja falso, ou que seja apenas uma aparência com relação à essência, porque o modo de apresentação é a própria essência.

Não sei se Husserl, ao dizer isso, tinha idéia de que fazia eco a Plotino, mas Plotino diz taxativamente que a essência de um ente, em vez de ser um misterioso "x" oculto no fundo dela, é o seu aspecto mais evidente, porque é a forma manifestada.

Kant diz que só percebemos através das formas *a priori*, que são independentes e prévias à experiência, como por exemplo as formas *a priori* da sensibilidade: espaço e tempo. Ou seja, tudo o que se percebe se dá dentro do quadro das formas *a priori* do sujeito. Kant pára por aí. Mas e o objeto, para se mostrar? Não precisa deste ou de algum outro quadro? Hartmann, fenomenologista, diz que existem também as formas *a priori* da apresentação do objeto.

Imagine se não fosse assim. Então o tempo e o lugar em que eu vejo esta pedra seriam formas subjetivas minhas. Fora isso existiria uma "pedra-em-si" que não está em tempo algum e em lugar algum, e que necessita do espaço e do tempo apenas para se mostrar a mim, e não para existir. *Bella roba*! Uma pedra intemporal e inespacial que se temporaliza e espacializa só para mim. Ora, então não é pedra! Porque a verdadeira pedra é aquela que está no tempo e no espaço, para que eu a perceba no tempo e no espaço. Portanto o em-si da pedra é exatamente essa capacidade de se apresentar a mim desta maneira. Logo, o que chamei de fenôme-

no é, na verdade, a essência da pedra, ou seja, a coisa aparentemente mais superficial é a mais profunda. A capacidade máxima da pedra é de apresentar-se como pedra a quem seja capaz de apreendê-la como pedra.

Mas Kant diz que do mundo exterior só recebemos informações caóticas, que ordenamos nas formas do espaço e tempo. Ele está supondo, então, que podemos receber dados de uma pedra caótica para depois lhe dar uma unidade projetiva no espaço e no tempo. Mais uma vez, enganou-se. Não é o sujeito que ordena; a pedra se apresenta na forma de pedra, que inclui sua própria ordenação no tempo e no espaço. Não fosse assim, não seria uma pedra. A "pedra-em-si", sem as formas de apresentação, é inconcebível como pedra. Pode ser uma idéia pura platônica, um pensamento de Deus, mas não uma pedra. A pedra tem um *em-si* que independe do sujeito, que é exatamente a sua capacidade de apresentar-se como pedra, capacidade que o sujeito não poderia dar a ela. Depende do sujeito a capacidade de percebê-la, mas a visibilidade da pedra está nela, e não no sujeito. Se estivesse no sujeito, ele é que seria pedra, com visibilidade de pedra. Um sujeito cego não anula esta visibilidade: é importante que não se confundam as formas *a priori* do sujeito com as formas do objeto. As formas do sujeito não determinam as formas do objeto.

Além disso, é uma bobagem dizer que os dados se apresentam soltos, isolados, e que nós é que os sintetizamos. Hume, por exemplo, pretendia que, ao ver uma bola de bilhar bater em outra e causar seu movimento, vemos apenas o movimento da primeira seguido do movimento da segunda, e que sintetizamos os dois mediante a idéia de causa. Bobagem. Vemos um fenômeno único, coeso, e em seguida o decompomos em duas fases. Entre o movimento da primeira bola e o da segunda não há um intervalo: somos nós que, por abstração mental, separamos dois movimentos que na verdade se apresentaram unidos. A noção de causa não é "projetada" pela mente sobre os objetos para colar partes separadas. É obtida por separação, por abstração, por análise daquilo que se apresentou junto e coeso. Os dados vêm juntos, nós é que os separamos — exatamente ao contrário do que diz Hume, endossado por Kant.

A fenomenologia, em vez de perguntar, como Kant, se o conhecimento é possível, pergunta antes o que é o conhecimento, o que é o ato de conhecer, o que se passa precisamente quando se conhece alguma coisa. Estas perguntas, uma vez colocadas, já resolvem muitos dos problemas levantados pelos filósofos críticos e céticos.

§ 3. A IDENTIDADE DE SER E CONHECER

Ao lado e sobre isso, eu acrescento a seguinte perspectiva, que é um dos pontos essenciais da doutrina metafísica que defendo: não faz sentido definir o conhecimento como uma relação entre o sujeito e o objeto, uma vez que isto pressuponha a existência do sujeito e do objeto fora e independentemente da potência do conhecer. Ora, é exatamente esta potência de conhecer e de ser conhecido que define sujeito e objeto. Portanto, a realidade em si não é nem objetiva, nem subjetiva, porque ser realidade é ter a capacidade de se desdobrar nesses dois aspectos. O conhecer, como potência, é prévio ao sujeito e ao objeto. Ser realidade é ter a capacidade de se apresentar a alguém, o qual também tem de ser real. Portanto, essa dicotomia sujeito-objeto faz parte da estrutura da realidade. Só é real aquilo que admite esta distinção.

Deus, por exemplo. Deus conhece a Si mesmo. Mas há, obviamente, uma distinção entre o que é conhecido e o que conhece, ainda que esta distinção seja só relacional. Uma coisa é Ele ser, outra coisa é Ele conhecer-Se. Estes atos são formalmente distintos, embora não sejam distintos no tempo nem no conteúdo. Se não houvesse a possibilidade de distinguir entre

esses dois aspectos - ser e conhecer -, não haveria sentido em dizer que Deus Se conhece. Mas, por outro lado, esta distinção também é conhecida, e faz portanto parte do ser, e portanto é real.

Só pode ser conhecido o que é real, sob algum aspecto, e só pode ser real aquilo que pode ser conhecido. Suponhamos algo que não pode ser conhecido de maneira alguma, essencialmente. Ora, se não pode ser conhecido de maneira alguma então este algo não se relaciona com nenhum outro ser. Não transmite informação a nenhum outro ser. Existir é transmitir informação, logo esse algo não existe.

Esta informação pode ser transmitida do ser para ele mesmo, como por exemplo aquilo que cada um sabe a seu próprio respeito. A essência do ser, então, consiste em conhecer-se, logo não há distinção entre o ser e o conhecer, mas apenas uma distinção relacional: são dois aspectos do ser. E essa distinção só existe do ponto de vista subjetivo humano.

O ser, verdadeiro, real, consiste em conhecer-se. Mas se é verdadeiro é porque é conhecido, e se é conhecido é porque é verdadeiro. Isto se aplica tanto a mim quanto à coisa da qual estou falando. Se não sou real, não posso conhecer. E se a coisa da qual estou falando também não é real, ela não pode ser conhecida. Ora, de onde tirei essas distinções? Do próprio

conceito de conhecer. Logo, o conhecer é prévio a tudo isto. O conhecer é receber informação, o ser conhecido é emitir informação. Esta capacidade de receber e emitir informação é simultânea. Só o que emite informação pode receber informação. Emitir informação é relacionar-se de algum modo com outro ser, da mesma forma que receber informação também é relacionar-se de algum modo com outro ser. A capacidade de emitir e a de receber informação não se separam, apenas se distinguem. Não pode existir uma sem a outra.

O tempo todo se verifica esta identidade do ser e do conhecer. Já a distinção sujeito-objeto é meramente funcional, descritiva. Num determinado ato de conhecimento, um dos entes atua como receptor de informação e o outro com emissor. Mas o que é receptor é emissor também, e vice-versa. Uma pedra, por exemplo, recebe várias informações: lei da gravidade, pressão atmosférica, e as informações químicas e cristalográficas que a compõem. Ela apenas não as recebe conscientemente, o que significa que essas informações estão na pedra como elementos constitutivos do seu modo de apresentar-se, não do seu modo de conhecer.

Ou seja, o conhecer é uma relação de troca de informações. Há, no entanto, uma diferença para o caso humano. Nós humanos podemos refletir sobre a informação recebida, ou seja, não apenas recebemos a informação como

também sabemos que a recebemos. Logo, além do conhecimento que recebemos da pedra, recebemos também um conhecimento a nosso respeito, que é o conhecimento de que recebemos o conhecimento da pedra. Este segundo momento, que existe apenas para os humanos, constitui a diferença humana.

Uma pedra, por exemplo, recebe informação de fora, mas não de si própria. Há conhecimento nela, mas ela não emite informação para si própria, ou seja, ela está imune a si mesma. Ela não pode ser afetada por ela mesma, não pode fazer nada para si. Ela é inerme com relação a si. Logo, há uma limitação em seu modo de ser, que corresponde a uma limitação em seu modo de conhecer. A pedra existe deficientemente porque conhece deficientemente.

Do mesmo modo, a existência do ser humano se mostra mais rica, mais plena, mais verdadeira na exata medida em que mais conhece. O ser humano de pouca consciência existe de maneira tênue e fantasmal, afeta pouco o mundo circundante e age pouco sobre si mesmo. Já os que conhecem muito, como por exemplo Aristóteles, Platão, Lao-Tse, são mais reais, porque conhecem mais, e em conseqüência atuam sobre uma esfera maior durante mais tempo.

Os fenomenologistas estavam nesta pista. Não sei por que, não chegaram a estas conclu-

sões metafísicas. O próprio Husserl, após passar a vida desenvolvendo o método, se dirige a uma filosofia da consciência que é uma espécie de idealismo filosófico. No entanto, esta não é a única direção possível a partir da filosofia. Isto é afirmado taxativamente por Roman Ingarden, o grande discípulo polonês de Husserl. Eu próprio teria preferido dar esse passo: existe uma forma de realidade que abrange sujeito e objeto, que se chama conhecer, e esta forma é coextensiva ao ser, ou seja, a distinção entre o sujeito e o objeto é superada no ato de conhecer. O conhecer não é somente uma relação entre um sujeito dado e pronto e um objeto dado e pronto. A potência de conhecer está na natureza do sujeito assim como a potência de ser conhecido está na natureza do objeto, porém não há o sujeito puro nem o objeto puro, que são meras suposições e conceitos funcionais.

Dito de outra forma, os conceitos de sujeito puro, que só conheceria e nunca seria conhecido, e de objeto puro, que só seria conhecido e nunca conheceria, são negações da realidade. São obtidos por negação das condições que permitem que a realidade seja realidade. A verdadeira realidade é o conhecer, nunca um puro sujeito ou um puro objeto. Sujeito e objeto são decorrentes do conhecer, fundados no conhecer. Então o conhecer é o próprio ser, que tem a capacidade de ser sujeito e objeto ao mesmo tempo.

Mas, se a realidade consiste fundamentalmente no ato de conhecer, precisamos cortar do verbo conhecer todo seu aspecto subjetivo. O conhecer não é algo que se passa no sujeito, apenas. O conhecer se passa no sujeito e no objeto ao mesmo tempo; o objeto não é fisicamente alterado pelo ato, mas ele participa do processo. Se o conhecer, entendido como relação, como unidade dual de sujeito e objeto, é a própria natureza do ser, então essa mesma dualidade una tem de existir no próprio ser; e de fato existe, como aspectos de relações que ele pode ter consigo mesmo. Se assim é, então a gradação do ser é a mesma gradação do conhecer. Ser mais ou menos é conhecer mais ou menos.

Na verdade, a pedra conhece algo de mim. Eu passo alguma informação a ela. No momento em que a vejo, passo a ela um recibo da sua visibilidade, atualizo sua potência de ser vista, respondo a uma informação que ela me transmite. Só que ela não pode repetir essa informação para si e aprofundá-la, então ela tem pouca informação a meu respeito, assim como tem pouca informação a respeito dela mesma. Ela faz mais parte do meu mundo do que eu faço parte do mundo dela, embora eu a afete. Neste sentido, ela é menos real do que eu. E pelo fato de ser menos real, ela tem algo de fantasmagórico. Quem quer que já tenha ficado sozinho e

quieto por muito tempo entre objetos inertes compreende o que estou dizendo.

Essa impressão pode facilmente ser apreendida quando se está sozinho no meio de objetos inertes. Usualmente, quem se encontra nesta situação tende a criar um diálogo interno, ou fica com uma certa impressão de irrealidade, porque as coisas em sua presença são passivas. Elas não existem com a intensidade das coisas verdadeiramente reais. Elas são deficientes. Podemos concluir daí que o que chamamos de alma ou de espírito é a verdadeira substância da realidade. O espírito é o próprio conhecer. A verdadeira natureza da realidade é de ordem espiritual, cognitiva.

Se se compreende o que estou dizendo, compreende-se também que isto nada tem a ver com idealismo filosófico, seja idealismo subjetivo, seja idealismo objetivo. A distinção de idealismo e materialismo é posterior e derivada logicamente em relação a esta minha doutrina, que tanto pode ser usada para fundamentar um quanto o outro, dependendo de julgarmos que o ato espiritual, cognitivo, é material ou imaterial - duas hipóteses que, para mim, não têm a menor importância, aliás nem têm muito sentido.

Todo o universo é um imenso intercâmbio de informações, que circulam e que vão infinitamente além da própria presença espacial dos

objetos. Uma pedra, por exemplo, é tudo o que ela já sofreu, é a sua história. Não uma história projetada, mas a história que está nela. Só que para ela, subjetivamente, esta história só existe como resíduo físico, como marcas, pois ela não tem reflexão sobre este passado. Embora traga nela a informação, para ela subjetivamente esta informação não existe, não obstante exista em seu "corpo", digamos, para ser vista por outros seres.

Ora, nós trazemos todas essas marcas, só que não apenas para mostrar a outros seres, mas para nós mesmos. Somos, portanto, duplamente reais: para os outros e para nós mesmos. A pedra não, só é real para os outros. Neste sentido, ela é menos real. Ela acumula informação que circula do mundo para ela e dela para o mundo, mas não dela para ela, sendo que esta última, a informação de si para si, é a que dá a dimensão de interioridade ou consciência.

Basta essa constatação para verificar o quanto é estúpida qualquer tentativa de negar a consciência. Consciência é a simples transmissão interna de informações, transmissão que se realiza da periferia para o centro, do inferior para o superior, das partes para o todo. Minha definição de consciência não tem nada a ver com a distinção entre mente e corpo, que é a base de infinitas confusões das quais um Ri-

chard Rorty, por exemplo, se aproveita para negá-la.

Ora, se a verdadeira presença dos objetos consiste em emitir e receber informação, então aquele que acumula mais informação emitida, recebida e processada de si para si é mais real. Tem uma dose maior de realidade porque tem uma dose maior de circulação de informações, mais contato entre as partes e o todo, entre centro e periferia. Neste sentido, este desenvolvimento a partir da herança fenomenológica seria, se fosse preciso nomeá-lo com nomes de categorias tradicionais que a ele não se aplicam bem, um verdadeiro "idealismo materialista".

Na verdade, as próprias noções de matéria e mente ficam subordinadas a essa noção de emitir e receber informação. Qual seria o maximamente real? Aquele que emitisse e recebesse toda informação. Este seria o universo considerado como um *em-si*, não apenas como um objeto - o universo que me inclui e dentro do qual eu exerço minha consciência. Logo, esta minha consciência é um atributo deste mesmo universo, a minha e todas as outras consciências particulares, das quais o universo toma consciência em si mesmo, através dessas mesmas consciências particulares que, estando nele, são dele. Ou seja, toda consciência humana é consciência que o universo tem de si mesmo - apenas restando saber se elas são recolhidas num centro, se somos nós mesmos o centro ou

se o universo é apenas coisa, com um *para-si* tênue ou inexistente - um caso que não precisamos resolver aqui de imediato. Nossa consciência seria a dose de consciência que existe nesta parte do universo, sem contar que podem existir outras. Logo, o universo considerado, não como presença física atual, mas como toda a massa de informação, é a máxima realidade, desde que esse universo tenha um centro capaz de tornar essa massa um *para-si* - ainda que esse centro sejamos nós mesmos.

E Deus? Se imaginarmos um Deus transcendente ao universo, um Deus que não fosse o próprio Universo, mas que estivesse fora dele, estaria Ele fora necessariamente e sempre, ou seria um aspecto transcendente do próprio Universo? Ora, é claro que Ele é um aspecto do Universo que não pode se reduzir a nenhuma de suas partes e que é de certa forma transcendente a si mesmo, porque inclui toda a possibilidade ainda não realizada no universo físico. Essa possibilidade existe, e ela tem de se autoconhecer. Imagine se assim não fosse: a possibilidade transcendente que desconhece a si mesma e que só nós, seres humanos, conhecemos. Um materialista compreenderia assim. Mas se só nós a conhecemos ela é conhecida, ainda que apenas em nós. Teríamos então o conhecimento desta possibilidade, sem a possibilidade de realizá-la. O Universo teria a possibilidade e não poderia conhecê-la, havendo

dentro dele quem a conhecesse sem ter a possibilidade de realizá-la. Se entendemos que essa omnipossibilidade inclui as possibilidades de consciência, entendemos também que essa hipótese materialista é absurda.

Logo, é claro que o Universo se conhece. A parte dele que se conhece mas que não está realizada ainda, e que talvez não se realize nunca, nós chamamos de aspectos transcendentes de Deus. Para ser transcendente, não é preciso ser transcendente a tudo.

Se existe consciência dentro do Universo, existe consciência no Universo. Fatalmente, esta consciência transcende todas as consciências particulares que estão lá dentro, porque senão haveria apenas consciências particulares e não sua conexão, e não obstante elas estão conectadas realmente, pelo fato de estarem no mesmo lugar, ter a mesma história, etc. Assim sendo, não podemos admitir que exista alguma conexão central real dentro do universo que não seja autoconhecida também, embora não por esta ou aquela consciência particular. Daí se conclui a necessidade absoluta de uma consciência não apenas cósmica, mas supracósmica, porque se fosse apenas cósmica estaria limitada àquilo que o universo já é e não teria nenhuma possibilidade acima de si. O universo não teria a capacidade de superar-se, coisa que sabemos que ele tem: geração de novas estrelas, galáxias, etc..

Ou seja, a necessidade de uma consciência supracósmica e de um poder supracósmico de realizá-la é absoluta. A existência de Deus é uma evidência para quem encara a coisa da maneira certa, é absolutamente necessária e é absolutamente inconcebível que seja de outra maneira. Cada frase que se pronuncia, cada sentença de qualquer ciência exige isto.

As pessoas não percebem essa necessidade porque não relacionam uma coisa com outra, ou porque têm a ingênua pretensão de que sua ciência vai encontrar o mistério do universo que seja desconhecido pelo próprio universo. Ora, quando você começou a formar sua ciência, você já está dando por subentendido que a explicação do universo está no universo, e não apenas dentro do departamento onde o cientista trabalha, magicamente isolado do universo. A própria possibilidade de fazermos ciência está dentro do universo. Ninguém sai do Universo para fazer ciência ou o que quer que seja. Essas idéias confusas vêm de uma noção equivocada de objetividade, que a entende como se colocar fora do problema, quando a verdadeira objetividade consiste em saber onde precisamente se está, dentro do problema. Do contrário, seria como se Hamlet, para conhecer o rei ou Ofélia, precisasse sair da peça. A objetividade consiste na descrição exata das posições recíprocas, e não em sair de todas as posições e observar como se estivesse de fora.

Estando de fora, sem nenhuma relação com o objeto observado, não há sequer como observá-lo. A idéia do "puro observador" é uma autocontradição, porque sem relação não há conhecimento. O conhecimento é a relação, e esta relação, entendida não como junção posterior de termos já dados, mas como reciprocidade necessária de termos coexistentes, é a estrutura mesma do ser, que consiste em autoconsciência e nada mais, independentemente de questões inócuas como a de saber se é material ou mental.

Eis os princípios da metafísica que defendo.

2. Conhecimento e presença

Se denominarmos "conhecimento" apenas o conjunto de dados e relações que um homem carrega consigo e tem à sua pronta disposição num dado momento da sua existência, o conhecimento será não apenas drasticamente limitado, mas informe e flutuante. Por isto incluímos nessa noção o conjunto mais amplo das informações registradas e disseminadas no seu meio social, sem as quais ele pouco poderia fazer por seus próprios recursos.

Mas esse conjunto de registros, por sua vez, subentende a existência do meio físico, isto é, não somente dos materiais onde se imprimem esses registros, mas também do mundo de "ob-

jetos" a que eles se referem e com os quais se relacionam de algum modo.

A noção de "conhecimento" como conteúdo da memória e da consciência humanas torna-se totalmente inviável se não admitirmos que o conhecimento, sob a forma de registro, existe também fora delas. Mais ainda, não podemos admitir que existam somente os registros feitos pelo homem, já que todo material que possa servir de tábua onde se inscrevam esses registros só pode se prestar a esse papel precisamente porque, na sua natureza e na sua forma intrínseca, ele traz os seus registros próprios, adequados a esse fim: não se escreve na água nem se produz uma nota musical soprando sobre uma rocha compacta. Registro é todo traço que especifica e singulariza um ente qualquer. Todo ente traz em si uma multidão de registros, alguns inerentes à forma da sua espécie, como por exemplo a composição química e mineralógica de uma pedra ou a fisiologia de um gato, outros decorrentes de sua interação com o ambiente em torno — como por exemplo as marcas da erosão na pedra ou o estado de saúde do gato considerado num momento qualquer da sua existência individual. Entre estes últimos, destacam-se os registros que nele foram impressos pelos seres humanos com a finalidade de torná-lo um suporte físico dos atos de reconhecimento e memória. A pedra esculpida traz em si os dados de sua composição fí-

sico-química e mineralógica, aos quais se superpõem as marcas da erosão e os sinais do trabalho do escultor. Ao contemplar a escultura, o espectador presta atenção consciente apenas às qualidades estéticas da forma esculpida e à aparência visível imediata da pedra que lhes serve de suporte, geralmente sem atentar para a composição íntima, física, química e mineralógica, a qual, no entanto, determina a aptidão da pedra para servir de suporte às qualidades que lhe são subseqüentemente superpostas, seja pela natureza, seja pelo escultor. Até que ponto essas qualidades íntimas da pedra são "indiferentes" ao efeito estético obtido? A resposta depende unicamente da amplitude da concepção do escultor, que tanto pode ter desejado imprimir uma forma significativa a um material qualquer, pronto a fazer o mesmo sobre um outro material se este estivesse à sua disposição, mas pode também ter desejado estabelecer uma ponte entre as qualidades da própria pedra e as da forma impressa. Quem leia o famoso parágrafo de Goethe sobre o granito terá uma idéia de quanto uma pedra, por si, pode sugerir determinadas qualidades esculturais e arquitetônicas. É só por uma comodidade prática que estabelecemos um limite entre as qualidades da forma intencional e as do próprio suporte, fisicamente considerado. Tudo são registros, e a amplitude maior ou menor do nosso horizonte de atenção só modi-

fica a visão que temos de um determinado ente, e não o conjunto objetivo dos registros que estão nele.

Cada um de nós, enquanto existente, traz em si uma multidão de registros, aos quais se acrescentam os resultantes da interação com o meio e os auto-adquiridos (hábitos, por exemplo, ou a história dos nossos atos voluntários). Nessa multidão, onde começa o puro "conhecer" e onde termina o puro "ser"? Basta formularmos esta pergunta para nos darmos conta, de chofre, de que essa fronteira não existe. O puro "ser" só pode ser definido como o registro que está presente mas é desconhecido. Mas um traço meu qualquer que me seja desconhecido não o é mais, nem menos, do que um livro que esteja na minha biblioteca há anos sem que eu o tenha lido. Quando digo portanto que o livro "é conhecimento" e o traço desconhecido do meu ser é "pura existência", é apenas porque os registros que constam do livro foram postos lá por um ser humano, o qual *a fortiori* os conhecia, ao passo que os registros desconhecidos do meu corpo nunca foram — ao menos assim me parece — conhecidos por ninguém. Mas esta distinção é bem ilusória, ao menos quando tomada ao pé da letra. No livro há decerto muitas qualidades objetivamente presentes que podem ter escapado a todos os seus leitores e mesmo ao próprio autor. Elas serão então "conhecimento" ou "puro ser"? No pri-

meiro caso, terei de admitir um "conhecimento desconhecido", no segundo terei de negar que os registros escritos sejam conhecimento. Por outro lado, até que ponto posso declarar que o traço desconhecido presente no meu corpo não é de modo algum conhecimento? Qualquer que seja a informação contida nesse "x", ela não pode ser absolutamente contraditória com o meu corpo considerado enquanto sistema e organismo, pois é parte dele e se integra, de algum modo, no seu funcionamento, sendo portanto um complemento "inconsciente" das partes dele que operam "conscientemente". Esse "x", portanto, além de estar bem integrado num sistema do qual amplas parcelas são conhecidas, está aí à minha disposição para ser conhecido de um momento para outro, assim como o livro que, na estante, espera que eu o leia. O corpo é registro, o livro é registro, os entes todos à minha volta são registros: transitam incessantemente do ser ao conhecer, do conhecer ao ser, de tal modo que a distinção destes dois momentos é antes ocasional e funcional do que outra coisa.

Por isto mesmo a sensação tem sido o *pons asinorum* de todas as teorias do conhecimento, que, não sendo teorias do ser e sim do conhecer apenas, têm de encontrar um momento, uma passagem, um salto onde o ser se transmute em conhecer, e realmente jamais conseguem fazê-lo, pela simples razão de que esse

salto é apenas uma mudança de ponto de vista e o ser não poderia transmutar-se em conhecer se já não fosse, em si e por si, o conhecer, apenas visto pelo avesso: nada poderia ser objeto de conhecimento se não contivesse registros, e nada pode conter registro sem ser, já, conhecimento "em potência". Mas que esta potência passe ao ato num momento determinado, desde o ponto de vista de um determinado sujeito cognoscente, não quer dizer que este seja o único ou o primeiro a efetivá-la: o registro que me é desconhecido e que agora se torna conhecido já pode ter sido transmitido a milhares de outros entes — humanos ou não — que entraram em contato com o portador desse registro ontem ou um milhão de anos atrás. Não, o "puro ser" não existe: todo ser é conhecido, pois algo de seus registros foi transmitido a outros seres.

Há, portanto, uma forma de conhecer que consiste, simplesmente, em ser. É ser portador de registros e, de algum modo, receptor deles (só não sendo receptor o ente impossível que em nada se relacionasse consigo mesmo e fosse constituído de pura auto-ausência).[29]

A essa forma de conhecer que consiste em ser, denomino, sumariamente, presença. A pre-

---

[29] Neste sentido — e não no de Hegel — o puro ser é idêntico ao puro nada, pois a expressão puro ser designa aí o desconhecido absolutamente incognoscível; incognoscível até para si mesmo. (N.A.)

sença é o fundamento de todas as demais modalidades de conhecimento. Todas as práticas de concentração, meditação, recolhimento, etc., criadas pelos homens espirituais de todas as épocas têm como finalidade primeira alcançar e conservar o senso da presença. O senso da presença é a plena assunção de um ente por si mesmo, na totalidade dos seus registros e na sua modalidade específica e particular de existência.

Peço a fineza de não confundir o senso da presença com algum tipo de "conhecimento inconsciente", "instinto", "mistério indizível" e coisas tais, já que as distinções entre consciente e inconsciente, instintivo e aprendido, dizível e indizível, etc., só se aplicam a formas derivadas e secundárias de conhecimento, que constituem o orbe daquilo que a rigor se denomina "a mente". As distinções internas do mental não se aplicam ao senso da presença pela simples razão de que este abrange o mental como um conjunto de registros entre outros conjuntos de registros que compõem a nossa presença.

O senso da presença é o ponto de interseção onde todos esses pares de opostos se reúnem e de onde partem para constituir as várias modalidades do conhecimento mental. Ele não poderia, portanto, caber nas categorias que estas determinam.

3. Unidade do Ser e Unidade do Saber[30]

Tema para uma das próximas aulas do Seminário de Filosofia

§ 1. **Definição da Filosofia. -** Filosofia é busca da unidade do saber na unidade da autoconsciência e vice-versa.

§ 2. **Composição do saber. -** O saber compõe-se de:

(a) informações dos sentidos internos e externos:
(b) estruturas inatas diretamente condicionadas pela forma do corpo humano;
(c) registros organizados na memória;
(d) estruturas simbólicas transmissíveis.

§ 3. **Divisões do saber. O conhecimento. –** I. O saber divide-se em:

(a) Memória pessoal.
(b) Experiência pessoal, isto é, memória assumida e personalizada.
(c) Estruturas simbólicas assimiladas.
(d) Estruturas simbólicas produzidas.

---

[30] Anotação para desenvolvimento oral em classe. *Seminário de Filosofia*, 10 de julho de 2000.

II. Estas duas últimas constituem o campo do *conhecimento propriamente dito*. Elas absorvem as anteriores e as subentendem.

§ 4. **A experiência da unidade. O corpo. Autodomínio e domínio.**

I. A unidade funcional do corpo humano é o primeiro modelo do tipo de unidade cujo análogo mais tarde se buscará na esfera do saber. Ela assume a forma concreta de um sistema vivente de órgãos subordinados à vontade individual. Ferimentos, doenças, dores, mutilações, enfraquecimento assinalam rupturas parciais dessa unidade. Ter um corpo capaz de realizar, dentro dos seus limites próprios, a nossa vontade individual, é a primeira condição do *autodomínio*. O autodomínio é a primeira condição da ação no mundo. No curso da ação no mundo, o corpo encontra limites externos, que, através de aprendizado e adaptações, busca transcender. O conjunto dos limites transcendidos forma o seu *domínio*. O domínio pode estreitar-se por efeito de fatores externos sem que por isto se estreite o autodomínio, mas toda limitação do autodomínio produz o estreitamento do domínio.

II. A unidade do saber é um autodomínio estendido às estruturas simbólicas assimiladas e personalizadas.

§ 5. **Ego.** – Ego é a experiência pessoal condensada na forma de uma identidade corporal constante no tempo. É experiência pessoal *sistêmica*.

§ 6. **Autoconsciência.** - É o autodomínio no nível do ego. Você tem consciência de algo quando tem em seu poder não somente (a) uma informação, mas também (b) a informação de que tem essa informação e (c) a informação de que essa informação é sua, isto é, de que ela agora faz parte integrante *do sistema* do seu ego. A fórmula para *a* é: *Sei*. Para *b* é: *Sei que sei*. A fórmula para *c*, isto é, a fórmula da autoconsciência, é *Sei que sei que sei*.

§ 7. **Ego e autoconsciência. Consciência autoral. Ego e poder do Ego.**

I. A existência do ego supõe a coincidência espaço-temporal da identidade corporal com o sujeito da experiência pessoal, ou, dito de outro modo, a identificação do sujeito objetivo com o sujeito subjetivo da experiência pessoal. Esta identificação, a que doravante chamarei *consciência autoral*, não é automática, pois só pode se realizar na autoconsciência, a qual, sendo um autodomínio, um poder, só existe mediante o exercício (embora possa se conservar por algum tempo enquanto mera potência). Observa-se, em certos estados patológicos e hipnóticos, a ruptura da consciência autoral (fragmentação do ego). Esta ruptura permanece

como possibilidade mesmo quando não se realiza. Assim, pois, a consciência autoral é contingente e não necessária. Nada, absolutamente nada no mundo natural pode obrigar um indivíduo a ter consciência autoral, e, em contrapartida, nada no mundo natural pode abolir a conexão objetiva que faz de um indivíduo o autor dos seus atos (internos e externos), o sujeito de sua experiência pessoal. É o mesmo que dizer: você é você e não pode deixar de ser você, mas ninguém pode obrigá-lo a admitir isso, exceto você mesmo. A possibilidade da coerção sobrenatural será discutida bem mais adiante e pode ser deixada de lado neste ponto.

II. Por enquanto, basta deixar isto claro: o conhecimento pressupõe a experiência pessoal, a experiência pessoal pressupõe a consciência autoral, a consciência autoral é livremente assumida por um sujeito que, não obstante, se não a assumir, não deixará de ser objetivamente autor de seus atos. Não se pode portanto dizer que o Ego se constitui a si mesmo, porque ele já recebe seu fundamento da unidade corporal objetiva e do fato bruto da autoria objetiva. Apenas, esse fundamento objetivo não pode terminar de constituí-lo sem a anuência dele. Esta anuência é só subjetiva, pois objetivamente ele continua autor de seus atos

mesmo sem ela. Mas, pela anuência, o Ego, já existente, se assume a si mesmo como autoconsciência, e é isto que o constitui como poder. O Ego sem poder do Ego é o Ego vazio e inoperante que se observa naqueles estados que a psiquiatria denomina, hiperbolicamente, "perda da identidade".

§ 8. **Consciência autoral e unidade da experiência pessoal.** – A experiência pessoal só pode ter unidade quando tem como centro a consciência autoral, que distingue o fazer e o padecer, isto é, o sujeito como autor de seus atos e como receptor de atos seus e alheios. Por outro lado, é evidente que a unidade da experiência pessoal está subentendida em toda aquisição, conservação e transformação de conhecimentos.

§ 9. **O sujeito como objeto. Atos imanentes e transitivos.** – Nenhum sujeito, enquanto sujeito autoconsciente, pode ser autor de atos (externos ou internos), sem ser, *ipso facto*, receptor deles. Todo ato tem um *feedback*, condição de seu registro memorativo e, portanto, de sua continuidade autoral no tempo. Estar consciente de si enquanto autor de atos é estar consciente de si enquanto receptor deles. A noção aristotélica de atos imanentes e transitivos adquire aqui uma nova nuance: o ato é imanente quando o autor é autor e receptor sob o mesmo aspecto; é transitivo quando o autor é

autor sob um aspecto e receptor sob um outro aspecto. Por exemplo, se massageio meus próprios músculos, recebo a ação sob o mesmo aspecto em que a emiti, isto é, aplico e recebo a massagem. Mas, se chuto um gato, não recebo meu próprio chute, e sim apenas a informação de que chutei o gato. Todos os atos transitivos são portanto imanentes (sob outro aspecto), mas nem todos os atos imanentes são transitivos (sob qualquer aspecto).

§ 10. **Inseparabilidade de autoconsciência, imanência e transitividade.** – Estar autoconsciente ao praticar um ato inclui a distinção exata e instantânea entre o que ele tem de imanente e de transitivo, no sentido acima. Se não sei se agi só sobre mim mesmo, sobre um outro ou sobre ambos, e sob quais aspectos, então não sei se agi de maneira alguma.

§ 11. **Transcendência da autoconsciência**. - A autoconsciência inclui portanto constitutivamente sujeito, objeto e sua reunião-distinção no ato. Uma autoconsciência solipsística não é autoconsciência de maneira alguma, exceto metonimicamente (tem algumas das propriedades ou partes da consciência sem chegar a ser autoconsciência). No sujeito, a autoconsciência é, já na sua constituição mesma, um transcender-se. A autoconsciência solipsística (cartesiana) só pode ser construída *ex post facto* como hipótese lógica (por abstração e supressão voluntária de dados da memória), ja-

mais ser objeto de experiência. É mais ou menos como um homem normal imaginar-se autista – coisa que um autista não pode fazer.

§ 12. **Transitividade, imanência e retenção.** - Se a autoconsciência é, *ipso facto*, consciência da dosagem de transitividade e imanência do ato praticado, ela o é igualmente, *mutatis mutandis*, no ato padecido: estar autoconsciente enquanto receptor de um ato é distinguir, nessa recepção, é puramente transitivo (isto é, aquilo que me vem de um não-eu) e aquilo que, nela, é imanência minha, por exemplo sob a forma de retenção, no tempo, de uma informação já completada. Por exemplo, acabo de receber um pontapé. O pontapé já terminou no tempo, mas continuo sentindo a dor que ele provocou: esta dor, que prolonga em meu corpo o ato alheio já terminado, é parte dele na medida em que vem dele como efeito, mas ela, agora, só existe em mim e não nele. Sem esta retenção, nenhum ser pode ser autoconscientemente receptor de nada. Mas também não o pode se a retenção é mera retenção de sensações ou imagens, se ela não contém em si a exata distinção do que me veio como transitividade pura e do que entra nela como imanência minha. Não há portanto autoconsciência sem a consciência do não eu-como agente. Não apenas não existe autoconsciência solipsística, mas não existe a autoconsciência num mundo de puros objetos, num mundo sem outros sujeitos.

A existência de sujeitos agentes fora do eu, assim como o pleno reconhecimento dela pelo eu, são elementos constitutivos da autoconsciência mesma. Por isto o eu, quando nega os outros agentes ou os reduz a meros objetos, não cessa de existir, mas cessa de ser um poder, retorna ao estado de pura potencialidade vazia. O Ego só existe como poder num mundo de agentes, num mundo de sujeitos. O "mundo", portanto, não vem ao Ego desde fora, como um simples "dado", mas já se impõe desde dentro, como condição da possibilidade mesma do Ego como poder. E não cabe em gnoseologia discutir o Ego-sem-poder, pois este não é sujeito de conhecimento e aliás só existe como possibilidade teórica e construção lógica hipotética, cuja simples formulação já prova, no ato, sua própria irrealidade, exatamente como no caso do "imaginar-se autista". Por desgraça, o Ego que foi objeto central de atenção durante todo o período que vai de Descartes à fenomenologia de Husserl foi o ego sem poder, ao qual se atribuiu, como hipótese mágica, o dom de conhecer, daí resultando uma infinidade de problemas insolúveis.

4. Notas sobre Simbolismo e Realidade[31]

[31] Anotações para desenvolvimento oral em classe. *Seminário de Filosofia*, dezembro de 1997. (N.A.)

§ 1. O SIMBOLISMO NATURAL

Há três métodos de uso corrente para a explicação do símbolo:

1º O método etnológico, que o refere às intenções e valores de uma cultura em particular ou de várias delas comparativamente.

2º O método psicológico, que os refere às estruturas mais ou menos permanentes da psique humana.

3º O método esotérico (às vezes chamado também tradicional, no sentido estrito que René Guénon confere ao termo), que refere o símbolo a uma intencionalidade supra-humana.

Esses três métodos são redutivistas: os dois primeiros, ostensivamente; o terceiro, veladamente. Reduzem o símbolo a um véu, a um disfarce de normas culturais implícitas, no primeiro; de anseios ou temores inconscientes, no segundo; e, de realidades metafísicas, no terceiro.

Nenhum dos três, portanto, nos responde à pergunta: Que é o símbolo? Fingindo respondê-la, substituem-na pela pergunta: De quê o símbolo é símbolo? E, tendo-nos dito o simboliza-

do, pretendem que aceitemos isso como conceito de símbolo — como um homem que, interrogado sobre o que são as palavras, respondesse indicando as coisas que elas nomeiam.

Esses três métodos desviam a nossa atenção do fenômeno "símbolo" enquanto tal e a dirigem às causas reais ou supostas da produção do símbolo, escorregando do *quê* para o *porquê* — o expediente clássico de quem não sabe de quê está falando. Isto não quer dizer, evidentemente, que tudo o que essas teorias tenham a dizer sobre as causas do símbolo seja despropositado ou falso; quer dizer apenas que é destituído de fundamento suficiente e que este fundamento só poderia ser encontrado justamente na investigação que essas teorias eludem e pretendem substituir, que é a investigação do *quid* — a primeira de todas as investigações, se não na ordem do tempo, ao menos na ordem d*a priori*dade lógica.

Dito de outro modo, esses três métodos tomam por implícito que uma interpretação de símbolos, desde que se feche num sistema mais ou menos completo, coerente e fundamentado, já é, por si, uma elucidação suficiente quanto à natureza do símbolo — confusão idêntica à de quem tomasse a interpretação exaustiva de uma obra poética — ou mesmo de várias — como resposta suficiente à questão: Que é a poesia? Ora, pode ocorrer, por desgraça, justamente o contrário: que a elucidação da natu-

reza da poesia acabe por impugnar todas essas interpretações, por exaustivas e coerentes que sejam, e por mais amparadas que estejam em conhecimentos científicos, revelando nelas algo assim como uma paralaxe, um desvio do eixo de atenção em relação ao centro de interesse do objeto, uma concentração das questões em objetos parecidos, associados ou circunvizinhos, uma *metábasis eis allo génos*[32] como tão freqüentemente sucede nas investigações científicas não suficientemente ancoradas numa consciência crítico-filosófica das complexidades e peculiaridades do objeto que se pretende investigar.

A estratégia que proponho para a abordagem do símbolo adotará como ponto de partida metodológico a seguinte regra: todo empenho sistemático de interpretação de símbolos deve ser posto entre parêntesis como meramente hipotético, até que se alcance uma elucidação suficiente da natureza do símbolo. Esta elucidação, por sua vez, deve ser independente de qualquer chave ou sistema interpretativo ou explicativo-causal previamente dado, por elegante, completo ou prestigioso que seja.

Como objeto inicial da investigação, não admitirei nada mais senão o fato bruto de que existem palavras, grafismos, objetos, entes en-

---

[32] Transposição para outro gênero (falar de uma coisa olhando para outra). (N.R.)

fim, aos quais os homens atribuem um tipo especial de significação que denominam "simbólica", diferente de uma outra que denominam "não simbólica". Este é um fato de ordem histórica e cultural. A crença nele subentendida refere-se a uma dualidade de modos de significação. Nossa primeira tarefa será simplesmente verificar se essa dualidade é possível e, se possível, em que pode ela consistir.

§ 2. A PERSPECTIVA ROTATÓRIA

1. Cada termo significa uma constelação de intenções atualizáveis. No curso habitual do pensamento, essas intenções permanecem latentes e em germe, como que comprimidas no invólucro do termo. Não as atualizamos senão quando temos algum motivo especial para fazê-lo. Uma pergunta, uma dúvida, podem convidar-nos ou obrigar-nos a desdobrar as significações que supomos carregar em algum canto obscuro do nosso "interior". Então às vezes verificamos que elas não estão lá; foram-se, ou então a enumeração não vem tão completa quanto esperávamos.

2. Esse caráter meramente potencial da intenção significante revela-nos que, na comunicação habitual, as funções expressiva e comunicativa da linguagem (K. Bühler) prevalecem amplamente sobre a função denominativa, com a qual contamos, apenas, como com uma reser-

va bancária sobre a qual passamos cheque após cheque sem verificar o saldo.

3. A filosofia analítica pretende suplantar as "imprecisões" da linguagem corrente, explicitando até o extremo limite as intenções e significados latentes e submetendo-os à crítica filosófica. Mas uma certa latência[33] e imprecisão não seriam inerentes à natureza mesma do pensamento, da percepção e do próprio ser das coisas? Uma explicitação plena de todos os significados só é realizável sob a forma de um sistema ideal de conceitos e juízos, que por sua vez não se atualizará na consciência todo de uma vez, mas parte por parte, enquanto as demais partes permanecem latentes no fundo. Ou seja, a consciência que temos desse sistema terá ela mesma a estrutura de perspectivas rotatórias que observamos na vida psíquica corrente e na comunicação habitual: um conceito vem para a frente, enquanto os outros vão para o fundo, desaparecem como conteúdos atuais da consciência para se tornarem esquemas compactos de conteúdos meramente atualizáveis.

4. Uma cadeia lógica não é, assim, mais conhecível de instantâneo e no todo do que uma casa ou uma paisagem. Temos de percorrê-la, e quando no fim cremos conhecê-la "no todo", o que sobrou em nossas mãos não é mais que um esquema simplificado, ou seja, uma potência de

---

[33] *Ver* Cap. III, desta obra. (N.R.)

reatualizar no tempo a cadeia percorrida. "Conhecer" um raciocínio é poder reproduzi-lo na seqüência, não é reproduzi-lo no todo e com todos os detalhes num instante sem duração.

5. Forçosamente, cada passo que é atualizado na consciência implica a virtualização dos outros, seu recuo para o depósito do meramente atualizável.

6. É isto o que quero dizer com "perspectiva rotatória". É a estrutura do ato mesmo de conhecimento, seja do conhecimento pelos sentidos, seja do mero pensamento.

7. É, por outro lado, a estrutura mesma da fenomenalidade como tal: nenhum objeto, nenhum ser, pode se apresentar a um determinado sujeito cognoscente na totalidade instantânea dos seus aspectos. É ilusão pensar que o objeto meramente ideal pode fazê-lo. O conceito mesmo de "quadrado" só se apresenta a mim no resumo compacto de um termo, e não no desdobramento completo das propriedades que inclui. Tanto o pensamento abstrato quanto a percepção sensível têm a estrutura de uma perspectiva rotatória: o sujeito cognoscente circunda o objeto tanto quanto circunda o conceito, e o faz precisamente porque seu foco de atenção é circundado pelas latências de inumeráveis objetos, conceitos e signos.

§ 3. DADO, SENTIDO E UNIDADE (I)

A percepção do mundo como amontoado ou coleção de "coisas" ou meros "dados" sem uma conexão espiritual última pressupõe um observador destituído, por seu lado, de sua própria conexão espiritual, do elo interior entre sensação e significado, consciência e ação, antes e depois; um observador estúpido, em estado de divisão hipnótica e quase paralisia catatônica. É curioso, ou mais propriamente absurdo, que o "mundo" fragmentário captado por essa percepção deficiente seja tomado como norma da "realidade" e medida de aferição da validade da conexão interior que apreendemos no universo. A percepção efetiva do real exige, na mais alta medida, as supremas faculdades de síntese, que nos revelam, para lá mesmo da própria unidade física do mundo, a unidade de um "sentido" do mundo para o qual convergem todos os atos conscientes de um homem no mundo, até os mais mínimos. O kantismo e outras escolas que tomam como "realidade" os puros dados sensíveis e reduzem toda síntese a uma contribuição subjetiva que a mente faz ao mundo ignoram que um mundo sem unidade não poderia ser "dado" a nenhum sujeito, para que o ordenasse segundo suas categorias *a priori*, porque toda ordenação pressupõe a unidade consciente do sujeito e esta unidade só se realiza, precisamente, nos instantes de coesão ótima em que o mundo lhe aparece como uno,

não como um amontoado fragmentário de sensações. A fragmentação do mundo em "dados" supostamente pré-categoriais só se obtém por dois meios: pelos estados patológicos de divisão do eu ou por esforço pessoal de abstração imaginativa; no primeiro caso, o sujeito está separado de si funcionalmente; no segundo, hipoteticamente e, em suma, fingidamente. Os "dados" não são prévios à síntese significativa; obtêm-se, ao contrário, por divisão abstrativa desta última, seja como resíduos de uma sonolência alucinatória, seja como meras formas fantasiosas de um mundo construído pela imaginação. Os famosos "dados" são em suma construídos, e a unidade espiritual última do mundo, em vez de construída, é dada. Por isto fracassam todas as tentativas de construí-la (ou mesmo de reconstruí-la) por meio de criações mentais, seja na arte, seja na ciência, seja na metafísica. A verdadeira metafísica não constrói um mundo, não é metafísica construtiva; é fundamentação discursiva da unidade do mundo espontaneamente percebida. Daí também o fracasso de toda tentativa de "expressar" o sentido último; ele é o pressuposto de toda expressão; é o supremamente percebido, jamais construído;[34] e, fatalmente, só expressamos o que nossa mente constrói. É uma ilusão deduzir, da inexpressabilidade do senti-

[34] De acordo com o psicólogo Viktor E. Frankl, o sentido último só poder ser "descoberto", jamais inventado. (N.R.)

do, sua inapreensibilidade. Ele é inepressável justamente por ser apreensível *eminenter*, por ser *o* aprensível como tal, enquanto todos os demais apreensíveis só são apreensíveis nele e por ele, sendo por isto expressáveis.

Por não fazer parte nem do mundo pragmático que construímos com nossas ações, nem do mundo imaginativo que construímos com nossa arte, nossa ciência, etc., ele acaba por parecer, à reflexão filosófica de primeira instância (reflexão sobre a cultura, sobre o mundo construído pelo homem), como um **x** remoto e distante, ao qual só poderíamos chegar no termo de uma caminhada que começa no *dado* sensível. Mas é uma ilusão de ótica, que inverte a ordem do real; ao sentido não se chega, pois ele é o pressuposto da própria percepção e, mais ainda, da caminhada reflexiva. O objetivo desta não é atingir o sentido, mas recuperar, no nível discursivo (portanto intersubjetivo), a certeza inicial e intuitiva do sentido. O objetivo é tornar patrimônio comum essa certeza inicial e fundamental que o homem só possui enquanto individualidade vivente, não enquanto ser social falante, plural na variedade de seus papéis e idiomas. No curso dessa recuperação, muitos desastres acontecem, que separam o homem da recordação do sentido e o levam a imaginar, seja que pode construir um sentido a partir dos dados, seja que pode encontrar um sentido partindo de dados sem sentido, seja que pode

provar a inexistência do sentido ou a separação abissal entre o dado e o sentido, seja que não necessita de um sentido e pode viver entre puros dados. Tal é o panorama da história da filosofia.

As presentes considerações vão um pouco além do que habitualmente se chama "realismo", - o qual afirma somente a realidade do mundo - elas afirmam que a realidade do mundo é um dado, e que também o são, inseparavelmente dela, a unidade espiritual e o sentido do mundo. Realidade, mundo e sentido não podem ser construídos, seja pelo filósofo, seja pela cultura; só podem, por isto, ser percebidos intuitivamente, subentendendo que a intuição pressupõe um sujeito cognoscente dotado de unidade autoconsciente ótima no momento do ato intuitivo. Todo o trabalho da filosofia - e da cultura - é registrar o mundo intuído e defendê-lo, mediante a faculdade discursiva, da dissolução. E quem o ameaça de dissolução é a própria faculdade discursiva, constitutivamente dupla e auto-antagônica - dialética, em suma - ; dupla pela duplicidade de suas operações (*significatio* e *suplentia*), dupla pela duplicidade de suas funções (pensar e comunicar).

§ 4. DADO, SENTIDO E UNIDADE (II)

A percepção imediata do sentido e da unidade do mundo, a que me refiro, é simplesmente o saber imediato que temos acerca do que estamos fazendo nele naquele preciso momento, e de aonde pretendemos chegar em seguida, e de aonde pretendemos que vão dar, no fim, todas as nossas ações. Sem esse pressentimento, seríamos incapazes de dar o próximo passo. Seria tolice imaginar que um homem dá seu próximo passo independentemente de qualquer consideração do que vem depois - um próximo passo isolado, atomístico. O "viver cada momento" é apenas uma figura literária. Aquele que diz "viver o momento" o faz sobre o pano de fundo de toda uma concepção do universo, a qual inclui, forçosamente, uma expectativa de continuidade. Tanto que, se fosse informado de sua morte iminente, seu momento seguinte seria bem diferente daquele que experimentaria se lhe dissessem, ao contrário, que a dama de seus desejos o espera no quarto ao lado.

A expectativa de uma continuidade que se prolonga para além da morte, seja na forma de uma vida celeste, seja sob a forma da simples permanência temporal do mundo após nossa saída dele, seja sob qualquer outra forma que se imagine, é uma *conditio sine qua non* do agir humano, e está subentendida mesmo nas nossas ações mais mínimas e corriqueiras. Mas es-

sa diversidade de imaginações e suposições traduz apenas a variedade de reações individuais a uma experiência que é única e a mesma em todos os seres humanos: a experiência do movimento geral do cosmos, que vai para alguma direção e nos leva. Essa experiência pode ser vivenciada de maneira consciente, com mais probabilidade, na infância, mas em geral ela se torna inconsciente pelo fato mesmo de ser a mais constante e ininterrupta experiência humana, fundamento e condição de toda e qualquer experiência em particular.

§ 5. UNIDADE E UNIDADES

Mas, se a unidade do mundo é dada e a unidade de cada ente conhecido é apenas potencial, atualizada parcialmente e passo a passo pela perspectiva rotatória, uma conclusão se segue imediatamente: cada ente conhecido só é uno e só é ente a título de *imago mundi*. Da unidade total extraem sua unidade as unidades parciais.

5. A unidade de sujeito e objeto. Resumo do argumento fundamental contra o subjetivismo moderno[35]

O ciclo filosófico moderno começa com o giro de atenção que Descartes imprime ao pensa-

[35] **Seminário de Filosofia**, 15 jul. 1999. (N.A.)

mento, desviando-o da certeza "ingênua" do mundo exterior para o terreno supostamente firme do *cogito*. Daí por diante, o sujeito, considerado enquanto alma solitária que dialoga consigo mesma num ambiente vazio de seres e coisas, será tomado como o ponto arquimédico de toda meditação filosófica. O sujeito solitário está aí ligado diretamente à universalidade de Deus, e, garantido por esta, pode extrair de si mesmo, por dedução, a ciência inteira de Deus, do cosmos e dele próprio. É o que fará Spinoza, levando às últimas conseqüências o dedutivismo solitário e o desprezo pela experiência do mundo exterior.

É verdade que, em reação a esse extremismo solipsístico, surge na Inglaterra a escola dita empirista, que, de Locke a Hume, não admitirá outro ponto de apoio senão as sensações, consideradas atomísticamente, de cuja somatória indutiva (o único procedimento admitido) não se poderá obter a certeza de verdades universais ou mesmo a da unidade do próprio eu pensante.

Aparentemente, esta escola rejeita o primado do eu e nos coloca, portanto, fora do domínio cartesiano. Mas isto é uma impressão falsa. Na verdade, o empirismo não enfoca os objetos do mundo exterior senão como ocasião das sensações; e como as sensações se dão no sujeito, isso resulta em nunca encarar esses obje-

tos diretamente, senão sempre pelo viés do sujeito.

O subjetivismo é a marca de toda a filosofia dita moderna, pouco diferindo nisto as duas escolas rivais, racionalista e empirista.

Tanto assim é que a confluência final dessas duas escolas, realizada na filosofia crítica de Kant, resulta em fazer do sujeito, por intermédio das formas *a priori*, o molde e razão da própria unidade do mundo. O objeto enquanto tal recua para a distância inatingível da *coisa-em-si*, definida, por sua vez, como aquilo que o objeto é independentemente do que o sujeito sabe dele, isto é, definida, ainda uma vez, pela sua dependência (ainda que negativa) do sujeito.

A prioridade do sujeito em relação ao objeto é, pois, a constante inabalável do ciclo filosófico moderno. Se quisermos portanto ir um passo além, só nos restam dois caminhos. O primeiro é negar o sujeito mesmo, esfarelando até mesmo a unidade puramente subjetiva que nos foi legada por Kant. Este é o caminho seguido pela psicanálise, pela filosofia analítica, pelo desconstrucionismo. O segundo caminho é restaurar o estatuto ontológico do objeto. Husserl tentou este caminho, mas, ainda prisioneiro do cartesianismo, voltou a tomar como ponto de partida a consciência solipsística e nunca mais

pôde se livrar das conseqüências inapelavelmente idealistas a que este enfoque conduz.

O caminho para a restauração do objeto deve, no meu entender, tomar uma direção radicalmente diversa.

Esse caminho consiste em negar desde logo *a priori*dade gnoseológica do sujeito mediante a simples constatação de que ele não poderia ser sujeito se não fosse também objeto. Para prosseguirmos nesta linha de considerações é necessário no entanto definir desde logo o que se entende por sujeito e por objeto, e as definições que proponho são as mais simples que se pode imaginar: sujeito (do conhecimento) é o que recebe informações, objeto é aquilo que as emite, ao menos no entender do sujeito. Assim definidos os termos, compreendemos de imediato que o sujeito, considerado apenas e estritamente enquanto sujeito, distinto e separado de todo objeto, nada poderia saber, pois não teria nem a si próprio como objeto do seu conhecimento. O *ego cogitans* cartesiano não pode ser, pois, puro sujeito, na medida em que algo sabe de si e tem portanto a si próprio como objeto.

De modo mais geral, nenhum puro sujeito é concebível, pois este somente receberia informações sem emiti-las nunca, e portanto nada poderia saber a respeito do que quer que fosse, nem mesmo a respeito de si próprio, e, no ins-

tante mesmo em que se definisse como puro sujeito cognoscente estaria afirmando *eo ipso* que nada conhece, não podendo, pois, ser sujeito cognoscente.

De outro lado, e complementarmente, é inconcebível o puro objeto, que apenas emitisse informações sem receber nenhuma, pois isto equivaleria a um puro agir sem qualquer *feed back*, o que é contraditório com a noção mesma de continuidade da ação no tempo e só poderia cumprir-se na hipótese, intrinsecamente absurda, de uma ação sem duração.

Ora, se o sujeito cognoscente não pode ser o que é sem ser também objeto, e se de outro lado o objeto não pode ser um radical não-sujeito, a conclusão fatal é que a condição de sujeito e a de objeto se exigem reciprocamente e não se separam senão *in verbis*. Na melhor das hipóteses, sujeito e objeto são nomes de funções[36] que, porém, para ser exercidas, se

---

[36] Sobre o mesmo assunto, o autor diz ainda: "[...] Se a noção do puro sujeito e do puro objeto não existe, se ambas são autocontraditórias, então, entendemos que sujeito e objeto são nomes de puras funções, e não nomes de modos de ser: não existe uma modalidade de ser chamada sujeito e outra chamada objeto. Sujeito e objeto são duas funções exercidas por qualquer realidade. Isto significa que o que chamamos ser ou existir consiste, essencialmente, na unidade de sujeito e objeto. Tudo o que existe é, ao mesmo tempo, sujeito, ou seja, recebe alguma informação, e objeto, ou seja, emite alguma informação. E as diferenças entre os seres variam apenas conforme a modalidade pela qual elas exercem essas funções [...]." (CARVALHO, Olavo de. **Seminário de filosofia**, bloco 24, São Paulo, fev. 1999). (N.R.)

requerem mutuamente não só no sujeito como também no objeto, possuindo cada um deles ambas as funções e só podendo ser sujeito e objeto um para o outro porque cada um deles é em si ambas as coisas.

Até o momento, todas as tentativas de reunir sujeito e objeto — como por exemplo no realismo escolástico ou na fenomenologia — tentaram fazê-lo na relação entre um sujeito dado e um objeto dado. Mas é evidente que esta união não se poderia realizar no plano da mera relação se já não estivesse dada na constituição mesma do sujeito (que é inseparavelmente objeto), bem como na do objeto (que é inseparavelmente sujeito).

Ora, toda dúvida cética com relação ao conhecimento humano surge precisamente da hipótese de um hiato entre sujeito e objeto, hipótese que, não podendo ser provada, não pode também ser contestada a partir do momento em que, no estudo dessa relação, se tome por ponto de partida o sujeito cognoscente em estado puro (solipsístico) e se tomem os termos da relação como se fossem, um, o puro sujeito cognoscente, o outro, o puro objeto conhecido. Não há aqui como saltar o abismo entre a representação, que estará sempre e fatalmente no sujeito, e o objeto representado que estará sempre e por hipótese fora dele.

Mas, se compreendemos que a união de sujeito e objeto não deve ser buscada na relação e sim, antes dela, na constituição de cada um deles — ou seja, nas constituições respectivas de dois entes que são, cada um por si, inseparavelmente sujeitos e objetos —, então compreendemos também que uma união que está na constituição mesma de um ente não pode ser desfeita pela simples relação que ele contraia com um outro ente; e que, ao contrário, esta relação não pode fazer senão manifestar, pela reciprocidade das informações emitidas e recebidas, a união indissolúvel de sujeito e objeto, agora considerada não em cada um desses entes tomado separadamente, mas na interrelação do subjetivo-objetivo de um com o subjetivo-objetivo de outro. Esta relação é o que denominamos conhecimento, e ela é essencialmente união de sujeito e objeto, não cabendo operar sobre ela a disjunção céptica senão *in verbis*. Eis aí, de um relance, toda dúvida céptica reduzida a mero jogo de palavras. De quebra, eis aí derrubadas para sempre as muralhas da prisão subjetivista e, junto com elas, as colunas do palácio kantiano.

Que aqueles que têm olhos para ver consigam perceber as tremendas conseqüências filosóficas dessas constatações, e que compreendam residir aí o verdadeiro princípio de toda ciência.

6. Registros e códigos no ser. — Filosofia e sabedoria[37]

Historicamente, as primeiras análises do fenômeno do conhecimento atacaram diretamente o ato de conhecimento sem perguntar se esse ato não seria espécie de algum gênero. Na verdade, o conhecimento é espécie do gênero *relação* — é uma relação entre dois entes. Se isso tivesse sido levado em conta, teria resolvido muitas questões relativas ao problema do conhecimento: todas e quaisquer relações que existem entre quaisquer seres são transmissões de informações, não há uma sequer que seja outra coisa. Portanto, essa modalidade de relação chamada "conhecimento" é apenas uma modalidade, entre milhares de outras, de transmissão de informações (é claro que com suas características diferenciais específicas). Agora, se o próprio existir é transmitir e receber informações, então não existe um estudo do conhecimento que possa colocar o existir entre parêntesis, caso contrário teríamos o caso de uma espécie que coloca entre parêntesis o próprio gênero ao qual pertence. Assim, só é possível estudar o conhecimento como modalidade da relação, ou seja, como algo que acontece àquilo que existe; ou, dito de outro modo, estudá-lo como *maneira de existir*. Mas essa não é uma maneira qualquer entre outras, e

[37] **Seminário de Filosofia**, Rio de Janeiro, 14 set. 2000. (N.A.)

sim a maneira essencial — não é concebível absolutamente nenhuma forma de existência que não seja, em essência, recepção e transmissão de informações. O tempo todo algo é transmitido e algo é recebido: se bloquearmos toda a entrada ou saída de informações não teremos mais um ente existente, mas apenas o conceito abstrato de uma espécie. Podemos conceber, por exemplo, uma figura geométrica: Qual a modalidade de existência de uma figura geométrica? Ora, ela só existe idealmente como conceito de espécie: Que é um quadrado senão o conceito de quadrado? Ele não é outra coisa senão seu próprio conceito, ele possui mera existência ideal e lógica, existe como possibilidade de relação matemática e só. Ou seja, não existe de maneira alguma: ele faz parte do *possível*, não do *real*. Isso não quer dizer que uma figura geométrica não transmita informação; mas ela transmite sempre a mesma, a informação essencial. Que é que o quadrado nos transmite senão o conceito de quadrado? É essa a definição do inexistir real: o que existe apenas como possibilidade lógica transmite uma única informação, que diz que o ente é aquilo que ele é. Quando lidamos com pura definições, no reino puramente lógico, os entes não têm senão existência puramente lógica, e não nos passam outra informação senão o conteúdo de seu próprio conceito. Mas existir realmente é transmitir algo mais que seu próprio

conceito: é transmitir propriedades, acidentes etc.. E por isso mesmo essa dimensão acidental passa a ser essencial para a existência. Aí temos a idéia, esboçada no meu livreto sobre Aristóteles, do *acidente metafisicamente necessário*. Algumas aspectos das coisas são acidentais, mas, sem eles, esses entes não poderiam existir. Esses acidentes, portanto, só são acidentais do ponto de vista lógico: para a existência, são essenciais. A estatura do homem é acidental, perfeitamente, mas não é acidental, para a existência, que ele tenha estatura, pois não pode haver um homem sem uma precisa estatura.

Portanto, com esse enfoque, todos os problemas metafísicos e gnoseológicos acabam por tomar outra face, mediante essa simples observação de que as questões fundamentais levantadas sobre esses assuntos não são abordadas e de que, sem elas, todas as teorias do conhecimento são projetos simplesmente inviáveis; todos prometeram o que não podem fazer: o projeto cartesiano da fundamentação do conhecimento objetivo a partir do sujeito não vai dar em nada; o projeto kantiano da crítica da razão tampouco: o que se cria é um curto-circuito que não permite fazer progredir o conhecimento. Como conseqüência, como não há progresso, não há possibilidade de acumulação de conhecimentos, essa impossibilidade passou a ser vista, por filósofos da tradição kantiana,

como um dos traços essenciais da filosofia. Eu mesmo já vi introduções à filosofia que diziam o seguinte: "existem conhecimentos que progridem, como a ciência, e outros que não progridem, como a filosofia". É o caso de dizer que filosofia não é conhecimento de maneira alguma, como dizia Jean Piaget, para quem a filosofia não é conhecimento, é uma coordenação de valores. Mas, como se pode coordenar algum conhecimento se a própria regra coordenante não é conhecimento? É o mesmo que ter uma regra do jogo sem nenhum conhecimento do jogo. Ora, se a filosofia não é conhecimento ela não é absolutamente nada. Wittgenstein dizia que filosofia não é conhecimento, mas uma atividade. Certo, mas atividade de quê? De conhecer, naturalmente. Isso tudo são subterfúgios: ou a filosofia é uma ciência, ou não é nada. E se é uma ciência, tem de ser possível colocar as questões, investigá-las e chegar a alguma solução. Mas desde Descartes e Kant todas as questões filosóficas não têm mais solução — todo o ciclo moderno é abortado pela sucessiva formulação de projetos impossíveis. Que é o projeto de Nietzsche? É a transvaloração de todos os valores. Mas isso também não é possível, pois, se o sujeito derrubar todos os valores, no fim sobra ele, e ele mesmo passará a ser o valor. Mas ele não tem mais fundamento do que os valores que derrubou, ele também é apenas fingimento e auto-engano, é um pobretão so-

fredor que se faz de Anticristo para se consolar da sua miséria. Então, tudo começa com uma proposta muito arrojada que termina muito mal: é assim com o projeto cartesiano, com o kantiano, com o marxista, com o Nietzcheano. O projeto de Wittgenstein, por exemplo, termina mal duas vezes: o primeiro projeto, o da linguagem absolutamente desprovida de ambigüidades, desprovida de qualquer elemento intuitivo, não dá em nada e então ele passa para o segundo projeto, o da crítica da linguagem comum. Ora, só há uma forma de fazer a crítica da linguagem: a partir de algo que não é linguagem, como os dados dos sentidos, por exemplo. Ora, não é possível uma linguagem absolutamente coerente, em todos os passos, pois, se assim o fosse, dispensaria os fatos; ou seja, seria totalmente coerente na medida em que não falasse de coisa nenhuma. E de fato é aí onde chega Wittgenstein: por um lado temos uma linguagem totalmente coerente e formalizada, mas sem conteúdo algum; por outro lado há um conteúdo anárquico, atomístico, sem qualquer elo interior, que ele chama de "fatos". É claro que isso é um projeto abortado.

No fundo toda essa aparente modéstia metodológica da filosofia moderna — todas começam com autocríticas da capacidade humana — termina numa pretensão desmedida pois seus projetos ultrapassam a capacidade humana. Mais ainda: todos esses projetos não se justifi-

cam. *Por que* fazer a crítica da razão pura? *Por que* fundamentar o conhecimento no sujeito? *Por que* transvalorar todos os valores? *Por que* transformar o mundo em vez de tentar conhecê-lo. Não há razão suficiente para nada disso.

Notem que até mesmo o projeto de Popper é inviável: ao dizer que as teorias ciêntificas válidas são aquelas que ainda não foram impugnadas, ele concede a toda teoria científica uma espécie de licença para o erro infinito. Se não temos um método positivo de afirmação da verdade, então não há nenhuma possibilidade para, de antemão, impugnar outras possibilidades de contestação que possam surgir. Assim, qualquer teoria está aberta a uma crítica infinita, e entramos no reino da total insegurança, onde conhecer e não-conhecer passam a ser a mesma coisa. Assim, pelo método popperiano, caímos no total irracionalismo, no convencionalismo científico, onde o único recurso que nos sobra é o apelo à autoridade científica — "tem de ser assim porque o consenso diz que é". Também é evidente que, não havendo confirmação positiva da verdade, é puro eufemismo dizer que na passagem de uma teoria impugnada a outra ainda não impugnada há um "progresso". Não existe "progresso" ao longo de uma linha infinita, onde a idéia mesma de movimento é anulada por hipótese. Ou há um padrão de perfeição, ainda que meramente

ideal, ou então é impossível distinguir processo, retrocesso e estagnação.

Mas, existe algo em comum entre todos esses projetos, que os condene à inviabilidade desde o começo? Existe, sim: é a proposta de que o projeto filosófico tenha de engolir o mundo, e não ser apenas uma parte dele: no fundo o que todos querem é encontrar a fundamentação filosófica do mundo, mas se a primeira coisa que fazem é suprimir o mundo, como será possível fundamentá-lo? É possível, certamente, fundamentar o mundo, mas para isso, em primeiro lugar, é preciso *aceitar* o mundo. É preciso reconhecer que a filosofia é apenas uma das muitas coisas que o homem faz no mundo,[38] que a filosofia é uma resposta a uma situação que já está dada, e que ela só responde às perguntas que foram colocadas naquele momento e naquele lugar. Ou seja, ela pode remeter a uma ordem de conhecimentos

---

[38] "*[...] Ante todo, hay que advertir que cuando algunos hombres comenzaron a filosofar, la mayoria siguió haciendo lo mismo que antes. Solo que unos pocos les bastó aquello y empezaron a hacer outra cosa, que había llamarse, andando el tiempo, filosofia, y que pronto cayó mal a sus conciudadanos, los cuales tampoco comprendían el extraño menester de aquellos hombres".* (MARÍAS, Julián. **Biografia de la filosofia**, 1986, p. 16). E ainda: "*[...] Podemos distinguir tres clases de hombres: 1) Os que viven fuera de los problemas teóricos [...]; 2) Los que 'conocen' la existencia de esos problemas teóricos, pero como 'ajenos', como algo que existe 'ahí', en el mundo circundante, tal vez para otros hombres, pero que no funciona realmente en sus vidas [...]; 3) Los que se plantean de hecho esos problemas teóricos [...]."* (*Ibidem.* **Introducción a la filosofía**, 1985, p. 38). (N.R.)

e princípios universais, mas nunca vai expressar aqueles princípios na totalidade — a função da filosofia não pode ser essa. Isso não quer dizer, no entanto, que a filosofia tenha de se contentar com o parcial e fragmentário. Quer dizer apenas que ela tem de ter a consciência de *participar* do todo em vez da pretensão de "abarcá-lo". A consciência de participação é uma forma de conhecimento tão exata quanto a utópica visão desde fora, com a vantagem de ser viável.

Se a função da filosofia é uma função reflexiva e crítica, de certo modo, o trabalho dela é remeter a certos princípios que já são conhecidos por participação: podem ser difíceis de exprimir, podem variar na expressão de tempos em tempos, mas a filosofia não tem de se preocupar com dar-lhes uma formulação uniforme e universalmente aceita precisamente porque o trabalho dela não é abarcá-los dentro de si, mas *lembrá-los*, tornar possível a sua reconquista na consciência de homens reais que em seguida terão todo o direito de os formular como desejem. A filosofia é uma correção de trajeto: ela não vai traçar o trajeto, pois este já está dado: esse trajeto é o mundo. Quando a mente humana começa a fantasiar muito, e sair da realidade, a escapar da consciência viva dos princípios, a filosofia corrigem a rota, e isto é tudo. A filosofia não visa a *dizer* qual o sistema do mundo, pois o sistema do mundo já existe e

está no próprio mundo. Se não partirmos disso, nunca iremos encontrá-lo: o mundo é sistema, e o código do sistema está no próprio mundo. Nós, como participantes dessa realidade, temos esse código em nós, e o conhecemos na medida do papel que nesse todo desempenhamos: não mais que isso. Assim, todos os códigos que compõem uma tartaruga estão na tartaruga, senão ela não poderia ser tartaruga. Todos os códigos que compõem cada ente estão refletidos em todos os demais entes, mas refletidos de maneira inversa: por exemplo, na tartaruga estão refletidos todos os códigos que a diferenciam de um gato — se faltar um só, a tartaruga estará imperfeita, será indistinta de um gato. Se tomarmos dois entes, todas as diferenças que os separam estão registradas nos dois - não podem estar registradas num só -, mas de maneiras diferentes e multiplamente complementares. Então, o sistema do mundo está refletido no mundo e em nós também: de maneira direta na nossa constituição enquanto homens, de maneira indireta na nossa diferença em relação a todos os demais homens e a todos os demais seres e coisas, inclusive o todo universal. Essa lei imanente, que tem de existir absolutamente, é o que chamamos *sabedoria*. É a sabedoria que está no próprio ser, na realidade mesma, e que pode estar presente também no homem segundo uma modalidade especificamente humana. E o que é filosofia? É o amor à sabedoria.

É a reconquista de um conhecimento desse sistema universal, que está dado o tempo todo, e que conhecemos reduzidamente mas suficientemente. Então, é um conhecer que é um ser. O ser humano tem em si todas as determinações que o fazem humano, que o fazem ser fulano ou ciclano individualmente e que o fazem existir, ser real num universo real. Não é possível que ele abarque em toda sua mente subjetiva todos os elementos dessa constituição, pois, se abarcasse, não abarcaria não só conceitualmente mas existencialmente: seria necessário produzir um novo homem que contivesse o primeiro, o que não é possível. Portanto aquilo que temos em nós como ser, quando rebate no plano do nosso conhecer subjetivo, rebate de maneira reduzida. Mas, em compensação, conhecemos a constituição de muitos outros seres. Esse conhecimento, não é necessário registrá-lo porque o próprio real é o registro deles, e essa realidade, de certo modo, não é opaca, é translúcida: podemos sempre voltar à leitura dos mesmos registros. Não é necessário saber tudo, pois *o universo* sabe tudo e ele está permanentemente à nossa disposição. Ele é a nossa memória, a nossa biblioteca, o nosso saber. Ele, e não o nosso cérebro. O papel da filosofia consiste então, em restaurar no ser humano a confiança e a capacidade da leitura dos registros no ser: no momento em que o ser deixa de ser opaco para alguém, está cumprida ali a função

da filosofia. Mas, é necessário fazer a *transcrição* do ser? Ora, se é transcrição é parcial, ela não é o próprio ser; e é feita apenas para responder apenas às perguntas *determinadas* que alguém fez. Assim, a função da filosofia não é fazer a doutrina universal, mas remeter-nos à própria realidade, que já é a sua própria doutrina, a doutrina do ser que transluz no corpo do próprio ser. A função da filosofia é corretiva e, por isso, a maior parte da atividade filosófica é reflexiva e crítica. Nesse sentido é que não acredito em "progresso infinito do conhecimento", mas sim em *conhecimento infinito*. O ser que se dá a conhecer é infinito e se dá a conhecer infinitamente. O real é infinito, é inteligível, e é inteligível infinitamente: no momento em que compreendemos isso, estamos curados: terminou a missão da filosofia, e, então começa a sabedoria: Que é sabedoria? É o conhecimento, e, se o é, não pode ser uma *doutrina*, mas a própria *modalidade da nossa existência*. *Onde* está a sabedoria? Está no homem sábio, não no que ele disse, pois o que ele disse pode não ser compreensível para todos. Há sabedoria nos provérbios de Salomão? Sim, mas apenas se a compreendermos, caso contrário não há nenhuma: o que há, isso sim, é o testemunho da sabedoria. E onde está a sabedoria de Salomão? Está em Salomão, e, se a compreendermos, ela já não será mais sabedoria de Salomão, e sim nossa. Daí podemos entender que a finalidade

da filosofia é fazer sábios: é despertar a possibilidade da sabedoria, que não é senão a inteligibilidade direta do real. Existem, para atingi-la, obstáculos de ordem moral, fisiológica, cultural. Esses últimos obstáculos, criados pela própria atividade de busca do conhecimento, são os que a filosofia pode remover. Por isso, se a sociedade não chegar ao ponto de criar confusão na esfera cultural, não há necessidade de filosofia.

Não se pode transmitir a sabedoria porque a sabedoria é o real, não o que pensamos ou dizemos a respeito dele. Caímos hoje numa série de ambiguidades por estarmos acostumados a entender sabedoria como conteúdo de consciência, não como algo que está no ser, no real. Onde está a ciência da mineralogia? Está nos livros de mineralogia? Está unicamente nos minerais. Se assim não fosse, ela não poderia estar também nos livros de mineralogia. Os livros são apenas registros que criam um intermediário humano entre nós e o mineral, de modo que não é necessário recapitular todas as observações anteriores para chegarmos até o mineral. Se, ao estudarmos um tratado de mineralogia, conhecermos apenas o que nele está escrito, sem referência aos minerais enquanto coisas reais, então não sabemos nada.

O real propriamente dito é registro infinito de conhecimento, essencialmente translucidez, acidentalmente obscuridade, pelo jogo dos re-

flexos devido a uma ocasional posição impropícia que assumimos para enfocá-lo (uma paralaxe). Ora, mas se tomarmos todas as possíveis dificuldades de foco, e, com elas, tentarmos formar um sistema, formaremos o mundo das sombras, o sistema da ignorância. É a isso que a filosofia acadêmica francesa tem se dedicado nos últimos trinta anos. Ora, é necessário eliminar essa idéia de que conhecimento só existe na mente humana, e entendermos que conhecimento é uma relação ativa existente entre o ente e o restante do real, o qual é conhecimento, ainda que sob a forma potencial. Tome a própria idéia de observação: para entender a vida dos tigres, nós os observamos. Ora, se nenhum conhecimento sobre tigres transparecesse na conduta dos tigres, de que adiantaria observá-los? Se o conhecimento existisse apenas na mente humana, ao observarmos o tigre não conheceríamos o tigre, mas apenas a nós mesmos, nossos próprios pensamentos - e cairíamos no curto-circuito kantiano: estamos observando apenas fenômenos que não são senão projetados por nossa forma cognitiva, portanto não estamos vendo um tigre, mas estamos vendo a nós mesmos e chamando de tigres os nossos esquemas lógicos e nossas formas de percepção. Muito bem, mas aí o tigre come o filósofo kantiano, e que é que havemos de dizer? Que foram as formas *a priori* que o comeram? Ora, o tigre que nos ataca é o mesmo que

antes conhecíamos; ou seja, o objeto que conhecemos é *o mesmo* com que nos relacionamos fisica e praticamente.

Conhecimento e ato de conhecer são certamente distintos. O real é registro infinito de conhecimentos. Existe, entretanto, o ato de conhecimento, que apenas ocorre nos atos individuais concretos. E mesmo assim, quando estes ocorrem, ocorre duplamente, não apenas no sujeito: os escolásticos dizem que ao conhecermos algo, esse objeto não é alterado pelo fato de nós o conhecermos. Mas isso não é totalmente exato: aquilo que conhecemos está transmitindo informação a seu respeito naquele mesmo momento, e ser conhecido por um outro é alterar-se, sim. Não é alterar-se internamente, mas alterar sua relação com o mundo em torno.

Pensemos, por exemplo, no primeiro homem que descobriu o diamante. Naquele mesmo instante não apenas o homem transformou-se, mas também transformou a relação do diamante com o homem, ou seja, daí por diante tudo foi diferente não só para os homens mas também para os diamantes. Tornar-se conhecido é ser alterado, não internamente, é claro, mas relacionalmente. Foi porque os diamantes se tornaram conhecidos que os homens começaram a escavar para procurá-los. No mínimo, cada coisa conhecida abre uma nova possibilidade de ação sobre ela: a partir daquele mo-

mento, ela *pode sofrer* um tipo de ação que antes não podia. Dizer que o objeto não foi alterado em nada é o mesmo que dizer que, para o objeto, ser conhecido ou não ser é o mesmo: ora, mas não me é possível comer um frango se nunca o conheci. Ser conhecido abre, para o objeto, a possibilidade de uma nova *paixão*, de sofrer um novo tipo de ação –- isso muda o destino dele, o lugar dele na ordem cósmica. É uma mudança objetiva.

Se entendermos que o real é registro de conhecimento, poderemos compreender o porquê do símbolismo do "grande livro da natureza": o que é ele senão o símbolo da inteligibilidade do real? E o homem tem, dentre os seres do mundo físico, o privilégio de poder conhecer teoricamente todas as relações entre todos os seres que estejam a seu alcance. Isto é, o homem é o local onde esta inteligibilidade da natureza se realiza sob a forma de linguagem, mas não podemos esquecer que esta é apenas uma relação entre milhares de outras possíveis.

Por isso a filosofia tem sempre de ser sistêmica, tem de ter um centro e não pode ser arbitrária, mas não pode ser "sistemática". *Sistêmico* é aquilo que tem um centro e se desenvolve de forma mais ou menos orgânica a partir desse centro, *sistemático* é aquilo que procura conscientemente abranger e conter nos seus próprios limites o todo. É perda de tempo ten-

tar uma filosofia sistemática: é o mesmo que tentar recriar o universo. Mas ela tem de ser sistêmica no sentido em que *se refere* ao sistema do universo, na medida em que não perde de vista a sistematicidade do próprio real. Ela não é um amontoado de observações anárquicas, mas tampouco se constitui da construção sistemática de um todo abrangente. Quando desenhamos uma árvore, tentamos desenhá-la de todos os ângulos possíveis? Não, o que tentamos fazer é um retrato parcial *referido* ao todo e ao sistema, um retrato parcial que esboce, signifique ou aponte para essa totalidade - quanto mais simples for o desenho e quanto mais claramente apontar para o centro do sistema, melhor. Então, a finalidade da filosofia é devolver o indivíduo a esta posição de observador central, na qual o conteúdo sapiencial da própria realidade se mostra para ele. E *quando* ela se mostra? Quando ele quer: o universo responde quando perguntamos. Se for possível recuperar essa posição, está realizada a função da filosofia, e começa a sabedoria propriamente dita.

Mas pode-se perguntar se isso torna possível tantas filosofias quantas pessoas existam no universo. Quando digo que determinados projetos filosóficos são inviáveis, é porque levantam perguntas sem sentido. Por exemplo, fundamentar o conhecimento objetivo a partir do sujeito considerado isoladamente é uma

impossibilidade: se alegam ter abstraído todas as coisas, e ter apenas sobrado o sujeito, como tirar o objeto a partir do sujeito? Descartes vai buscar um mediador em Deus, mas, se é necessário apelar a Deus, é porque é necessário um milagre: a filosofia de Descartes é tão inviável que, para realizá-la, é preciso um milagre.

Esses projetos filosóficos são todos abortivos por sua excessiva pretensão. O filósofo cai nessa pretensão ao tentar achar o fundamento absoluto de um objeto cuja presença ele suprime na mesma hora. Qual a possibilidade de conhecer um objeto que não está lá? Nesse sentido, toda a filosofia moderna é louca, a começar por Descartes, porque cai na famosa definição de Borges: metafísica é um cego, num quarto escuro, procurando um gato preto... que não está lá.

É necessário começar uma filosofia viável, que não é, como a de Descartes e Kant, a que começa por buscar seus próprios limites - não conhecemos nossos próprios limites. É necessário começar pelo reconhecimento das coisas tais e quais como se apresentam.

Tal é a minha proposta de uma fusão radical do ser e do conhecer, levando até o fim suas premissas, de que o conhecer é o próprio existir, sendo que, no homem, este conhecer toma a forma de um conhecer reflexivo, que ele declara e reitera para si mesmo, e também pode dizer para os outros.

III. O CÍRCULO DE LATÊNCIA[39]

O que caracteriza a filosofia moderna, de modo geral, é o chamado predomínio do sujeito. Isso tem início com Descartes, que afirma que o sujeito é certo e o objeto é incerto. Kant irá afirmar o mesmo, reforçando sua afirmação mediante a idéia de que todo o conhecimento que temos não é nada mais que uma estruturação dos dados caóticos dos sentidos a partir da nossa estrutura de percepção por um lado e da estrutura da razão por outro. Partindo dessa observação, Kant chega à conclusão que tudo o que conhecemos são *fenômenos*.

Fenômenos são aspectos das coisas, que aparecem e nos chegam de algum modo. Então, não conhecemos propriamente as coisas mas apenas o seu lado "fenomênico"; e supõe-se que o fundamento dos fenômenos deve ser alguma espécie de núcleo real, ontologicamente consistente, que é a *coisa em si*, da qual não temos nenhum conhecimento e que para nós é apenas uma suposição.

A *coisa em si* é uma resposta que Kant oferece ao problema da relação sujeito-objeto, o qual havia sido moldado por Descartes. Há en-

---

[39] Depoimento a Fernando Manso. Poá, SP, 1 de fevereiro de 2000. (N.A.)

tão três etapas desse problema: Descartes, Kant e os sucessores e adversários de Kant.

Qualquer tese filosófica é sempre uma intervenção num debate histórico, sendo portanto necessário o conhecimento dessa retaguarda.

A partir daí, há duas possibilidades para os sucessores de Kant. A primeira, é eliminar a *coisa em si*, reduzindo tudo ao sujeito: é o que faz Fichte quando afirma que não há *coisa em si*, que aliás não há propriamente coisa alguma exceto o sujeito. A própria noção de *coisa em si* é um produto do sujeito. O sujeito se coloca a si mesmo, coloca o objeto e todo o mundo do conhecimento é uma discussão do sujeito com ele mesmo. Dessa forma, Fichte consegue restaurar a unidade do mundo mas às custas de fazer do real uma produção do sujeito.

Em seguida, Schelling argumenta que esse sujeito não pode ser o sujeito humano, singular e individual, pois ele não tem esse poder e teríamos então de admitir um sujeito absoluto: Deus. Deus se coloca então ao mesmo tempo como subjetividade e objetividade e nós, humanos, teríamos acesso a isso por duas vias: a via da natureza, que é uma exteriorização desse sujeito divino, e a via do mundo interior, do pensamento. Era um bom começo a solução de Schelling.[40]

---

[40] Sobre a corrente representada por Schelling, reproduzo aqui excerto de aulas ministradas pelo autor: "[...] a tentativa de reuni-

Há uma outra corrente que começa com Hegel que, partindo de uma observação do próprio Kant segundo a qual todas as nossas tentativas de conhecer a *coisa em si* levam a contradições; ou seja, Kant recusa a possibilidade do conhecimento metafísico, o conhecimento que está além do fenomênico, da experiência, justamente porque todas essas tentativas terminam em antinomias, contradições insolúveis.

Hegel afirma que a realidade consiste exatamente nessas contradições, as quais, longe de negarem a possibilidade da metafísica, são o próprio conteúdo do conhecimento metafísico. A idéia hegeliana de que a realidade é o próprio processo de elaboração das contradições vai desembocar em Marx.[41]

---

ficar o mundo do conhecimento e o mundo da liberdade, aparece com Schelling em sua filosofia do absoluto que é, ao mesmo tempo, ser e saber, sujeito e objeto, determinação e liberdade, e que se desdobra em dois aspectos antagônicos e complementares, na natureza e no homem, ao se manifestar sob a forma da criação. Segundo Schelling, esses dois aspectos, subjetividade e objetividade, são reunificados no retorno da consciência às suas fontes originais [...]. No entanto, Schelling diz o que é preciso fazer mas não o faz. Ele diz que existe essa exteriorização e que o absoluto se desdobra nas sucessivas manifestações do ser mas não diz como efetivamente isso acontece [...]. (CARVALHO, Olavo de. **Edmundo Husserl contra o psicologismo**. Rio de Janeiro : IAL, 1996, p. 54). (N.R.)

[41] [...] Para Marx, o mecanismo fundamental da História não é o confronto das idéias e das doutrinas no campo filosófico, mas o confronto das ações humanas reais dentro de um quadro de relações que delimita a ação humana: relações jurídicas, econômicas, militares, políticas etc.. Assim, a própria História, que passa a ser História social, e não a História cultural passa a ser a chave interpretativa. (*Ibidem*, p. 56). (N.R.)

Com Kant surge também a idéia de encarar as formas *a priori*, ou seja, a estrutura do conhecimento, do ponto de vista psicológico experimental, dando origem à psicologia experimental moderna, ao positivismo etc.. Ou seja, passa-se a enfocar as coisas kantianamente mas com um tom naturalista: trata-se de abordar a estrutura cognitiva psicologicamente e não filosoficamente, fazendo da estrutura cognitiva um *objeto* de estudo psicológico. E, a partir daí, seguem-se milhares de discussões até o século XX.

Tudo isso está terrivelmente mal colocado desde o início, ou seja, desde Descartes. A própria idéia d*a priori*dade do sujeito já é um absurdo, porque o sujeito cartesiano que se coloca o problema da existência do mundo exterior, já pressupõe esse mundo exterior pelo simples fato de colocar o problema. Ao raciocinar numa língua que não foi ele que inventou, ele já está admitindo que alguém o ensinou essa língua, e que este alguém não é ele mesmo.

A posição do sujeito isolado é muito artificiosa. Santo Agostinho, muitos anos antes de Descartes, já tinha percebido a falta de fundamento do sujeito cognoscente, na medida que este sabe que não foi ele que se criou a si mesmo. O sujeito surge em cima de uma espécie de um abismo; o eu não tem fundo próprio, ele não é *fundamentum sui*.

Isso é uma experiência comum da vida, você sabe que tem autoconsciência, sabe que sabe. Ao mesmo tempo, você sabe que você não tem um começo absoluto, que você se ergue em cima de alguma coisa. Que coisa é essa que, em Descartes, desaparece, sobrando por um lado o eu que pensa e por outro lado as coisas que têm extensão, medida, peso etc.? Descartes vai restaurar esse fundamento chamando-o o de "Deus", mas de uma maneira diferente da de Santo Agostinho, para quem Deus é um fundo do qual o eu emerge. Para Descartes, Deus é a garantia *externa* das relações sujeito-objeto. É no fundo a mesma coisa, mas aquilo que era uma explicação genética do eu passa a ser apenas uma garantia exterior de validade dos pensamentos do eu, ou seja, é uma versão diminuída, de menos profundidade. Em Sto. Agostinho Deus e o eu têm uma relação essencial, em Descartes estão apenas sobrepostos um ao outro mecanicamente e desde fora.

A discussão iniciada com Descartes é absurda, em vez de nos perguntarmos se podemos conhecer, até onde podemos conhecer, etc., acho que temos de partir da pergunta: *que é conhecer*?. Toda tentativa de explicar ou fundamentar o que quer que seja tem de partir da pergunta "que é", *quid est*, "de *quê* estou falando?" Em todo o ciclo da filosofia moderna isso não foi feito. E na filosofia antiga também não,

já que nela o problema do conhecimento não se colocava expressamente.

Ao nos colocarmos a questão de Descartes, fazemos uma constatação que ele nunca fez, a saber que você *só pode* se conceber como sujeito cognoscente e nunca como sujeito descognoscente. Nunca se pode partir do pressuposto da própria ignorância, ou dizer que nada se conhece, porque senão não seria possível nem colocar a questão; portanto, o homem só se concebe como cognoscente. E só a partir daí ele pode colocar outras questões tais como: como isso é possível? etc., mas o fato de o homem conhecer é o pressuposto de toda essa discussão. Se o conhecimento é exato, inexato, falso, verdadeiro, isto é outro problema.

Em nenhum momento se tem alguma notícia de si mesmo a não ser como sujeito cognoscente, ou seja, *nunca* temos notícia de nós mesmos como puro objeto. Por exemplo, há a notícia do nosso corpo como corpo *de* um sujeito cognoscente. Tudo o que se refere a nós se refere enquanto sujeitos cognoscentes. Que o homem conhece *algo* é coisa que nunca foi objeto de dúvida. Isso significa que nenhum de nós jamais teve notícia de existir exceto como sujeito cognoscente; ou seja, para nós, *existir e conhecer* são co-extensivos, *esse et noscere convertuntur*. Não temos meios de conhecer essas duas coisas separadamente, e nem de concebê-las separadamente, exceto por abstração *ex post*

facto, e mesmo assim, como pura abstração mental, no sentido escolástico do termo (oposto à abstração real).

Se eu quiser escrever a minha própria história, por exemplo, eu me separo de mim mesmo e me olho como objeto, mas esse objeto é por sua vez um sujeito cognoscente. Não posso dizer nada de mim mesmo partindo do ponto de vista de que ignoro o que estou dizendo. Eu posso tomar um outro ser qualquer, animal ou humano e fazer um mapeamento do que ele sabe e não sabe. Falo com um gato e noto que ele não me entende, ou seja, existe em torno dele um fato - a linguagem - que para ele é inacessível e inexistente; não faz parte do *mapa mundi* dele. Posso então comparar o mapa da objetividade com o da subjetividade. Posso fazer isso com o gato, o hipopótamo ou com outro ser humano. Eu entendo, por exemplo, que determinado ser humano não entende determinadas coisas ou não sabe determinadas coisas. Por exemplo, eu tive um caso com a mulher de outro e sei que ele não sabe; existe então um fato central para a vida dele, que ele ignora. Mas nunca posso me conceber assim *a mim mesmo*. Não posso me conceber como inconsciente, pois se digo que não sei algo, estou dizendo que sei que não sei. Ora, a própria ignorância, quando falo de mim mesmo, só pode ser afirmada na forma de um saber que consiste na consciência de ignorância que já não é ignorân-

cia em estado puro. Posso dizer que sei e sei que sei, mas não posso dizer que não sei e não sei que não sei.

Isto significa que o conhecer é a forma de existência do indivíduo concreto humano e que ele não existe exceto como cognoscente. É claro que para isso ele não precisa conhecer tudo, mas ele não pode fazer outra coisa senão conhecer. Aquilo que ele desconhece radicalmente não existe para ele e ali ele próprio não existe como sujeito, existe apenas como objeto que se ignora a si mesmo; portanto, existe inumanamente, sub-humanamente, extra-humanamente ou como se queira dizer.

O mesmo acontece quanto à ação, pois não posso agir, enquanto sujeito, sobre um objeto que eu desconheça. Se uma determinada área da realidade não existe para mim, eu não posso agir nela. Posso agir, não enquanto sujeito, mas como um objeto entre outros, mas não sou eu e por isso mesmo digo que não fui eu, ou que o ato foi involuntário e que, portanto, não sou o seu autor.

É claro que existem em cada um de nós determinados aspectos que são puramente objetivos, que não são pessoais, mas não os concebemos como *nossos*. Por exemplo, se andando piso inadvertidamente no seu pé, sinto como se fosse uma parte minha que agiu independente de mim, contra ou a despeito da minha vonta-

de, então, não fui propriamente *eu* que pisei no seu pé, foi uma parte do meu corpo que fez isso sem o meu consentimento. Se, em seguida, digo que fui eu, estou assumindo retroativamente, como minha, uma ação que não foi propriamente minha, e ao fazê-lo amplio o campo da minha responsabilidade pessoal. Do mesmo modo, quando cortamos cabelos ou unhas, não sentimos ter perdido nada de pessoal.

Há aqui, então, duas coisas: a primeira é que o homem não se concebe a não ser como cognoscente e, a segunda, é que ele não se concebe a não ser como sujeito; mas para se conceber como objeto ele faz uma operação mental, uma abstração na qual ele se concebe como se fosse *um outro sujeito*. Mas esse sujeito também é concebido como consciente e cognoscente.

Do mesmo modo, só podemos conceber os outros como puros objetos mediante um ato de abstração que sabemos falsear a realidade. Quando essa abstração se prolonga ao ponto de o indivíduo perder a capacidade de apreender os outros como sujeitos, cessa todo diálogo e o indivíduo se isola na loucura. Aliás, Eugen Rosenstock Huessy observa que, antes de ser um "eu", cada ser humano foi um "tu" e só se tornou um eu graças a isso, ou seja, porque alguém falou com ele. Quando, embora tendo a consciência de que não foi *causa sui* e de que sua hominidade é apenas uma participação no diálogo humano, um filósofo solipsista nega ter

"provas" de que os outros sejam sujeitos e tenham uma interioridade como ele, ele não percebe que há uma contradição entre o conteúdo desse discurso e o fato de o discurso poder ser proferido. Se posso filosofar, é porque alguém me ensinou a falar, a reconhecer e a expressar minha interioridade, o que pressupõe que esse alguém tivesse interioridade e soubesse expressá-la. Posso, por abstração, supor que esse alguém seja mero objeto sem interioridade nenhuma, mas para fazer essa abstração tenho de fingir que não sei algo que de fato sei. Com base na abstração fingida, posso estabelecer novas premissas – por exemplo, a de que posso falar comigo mesmo sem nenhuma ajuda alheia – e usá-las como "provas" da minha impossibilidade de apreender a interioridade alheia. Para isso preciso postular que a abstração fingida não é fingida, isto é, postular uma mentira. Que tanta controvérsia filosófica, principalmente no mundo anglo-saxônico, pudesse girar em torno do problema absurdo de obter uma prova de algo que é a condição mesma de podermos pedir a prova, portanto, de algo que já está dado como premissa da pergunta mesma, eis um sinal de rebaixamento da filosofia a um jogo pueril, que se torna mais pueril ainda quanto maior a complexidade lógica dos procedimentos que utiliza.

Conhecimento, consciência e autoria: é só assim que nos concebemos. Nos concebemos

como sujeitos conscientes, sujeitos cognoscentes e autores de atos conscientes. Essa é a forma concreta da existência do ser humano; é assim que ele existe enquanto humano. Não existe nada no ser humano que esteja desligado dessas três funções e o que estiver desligado não é ele; é como se fosse uma parte impessoal dele, que está nele mas que pode ser "extraída" sem que ele seja fundamentalmente alterado, como, por exemplo, a comida que ele come e que vira sangue e fezes: ela está nele mas não é ele.

Ora, mas se não podemos nos conceber senão como cognoscentes, se o conhecer é a nossa própria maneira de existir, então conhecer é existir. Aquele que não existe não conhece, aquele que não conhece não existe. O conhecer é uma forma de existir, e sendo assim, como é que se pode analisar o conhecer como se ele fosse uma dimensão separada do existir, como fazem Descartes e Kant? De um lado há o conhecimento, de outro, a existência: é assim que eles fazem, sem se darem conta, nem valorizarem, em nenhum momento, a unidade de ser e conhecer.

Ao dizer que aqui estou eu como sujeito cognoscente e na minha frente há algo que é o objeto conhecido, eu estou conferindo existência ao objeto e, para o sujeito, eu estou dando apenas o conhecimento, sem perceber que o conhecer é uma forma de existência também.

Basta entender que o conhecer é existir, que é a forma humana de existir e que humanamente falando, o homem só existe enquanto cognoscente. Ele não pode se conceber enquanto incognoscente nem um único momento; como também não pode se conceber como inexistente, embora um outro possa concebê-lo assim. Resumindo, o homem não pode conceber que ele não existe, que não sabe e que não tem consciência.

Assim, eu posso fingir essas três coisas, mas na hora em que finjo estou usando a palavra "eu" para designar um "não eu". *Bilinguis maledictus*, ou seja, maldito o homem que fala em duplo sentido. O uso dessa língua dupla é constante em Descartes e Kant, porque estão falando de uma coisa dando a impressão que estão falando de outra. Quando Descartes fala: "eu penso", ele está falando como se esse eu não fosse aquele mesmo eu que está entre objetos e se relacionando com eles. Seria o "eu puramente cognoscente" e não existente. Ora, isto é um fingimento, é teatro, já que só podemos fazer isso mediante uma duplicação da linguagem.

Então, o "eu filosófico", o "eu cognoscente" puro, o "puro sujeito" é, ao mesmo tempo, um artifício lógico e uma mentira. As meditações metafísicas de Descartes são uma autobiografia interior, mas essa autobiografia não trata do ser humano Descartes, mas sim do "eu filosófico". Mas este "eu filosófico" é uma suposição e

portanto não pode ter biografia, pois só há biografia do sujeito existente cuja forma de existência consiste em conhecer.

Se o conhecer é a nossa forma de existência, a possibilidade mesma da inexistência do objeto nem se coloca. Descartes dizia que tudo que pensamos pode ser uma ilusão, que o mundo exterior pode não existir. Essa possibilidade não se coloca para um eu cuja forma de existir consiste em conhecer já que ele afirma por si mesmo a existência do conhecimento, seja este conhecimento de si mesmo ou conhecimento de outra coisa qualquer.

O objeto é, então, um componente mesmo dessa forma de existência. Para Descartes, a existência do sujeito consiste em pensar. Ora, pensar é uma das muitas maneira de conhecer; o homem pensa, sente, tem memória, age, e tudo isso é conhecer. O eu cognoscente é uma noção mais abrangente do que o eu pensante. Eu posso me conceber como pensante, sensciente, rememorante, agente e tudo isso para conhecer. O pensar é só uma atividade dentre muitas outras, assim como o refletir e as outras faculdades. Posso, num determinado momento, perceber que eu não estou pensando, que não estou refletindo, mas que estou sentindo alguma coisa. Se eu percebo que estou sentindo uma dor, não estou ainda refletindo sobre a dor, estou tomando consciência da dor que já é algo

mais do que o simples sentir a dor, mas ainda não estou refletindo. Por exemplo, quando eu estou com dor de dente, a dor está constantemente aí, não reparo nela o tempo todo, mas quando reparo, há uma segunda experiência da dor, mas esta já é reflexão? Não. Ela é a própria dor conscientizada; conscientização não é reflexão. Esse é um caso típico de consciência e de auto-consciência que não é reflexão, nem pensamento.

O sujeito é essencialmente cognoscente, não acidentalmente, não nos concebemos como incognoscentes nem um único instante sequer. Se não estivermos conhecendo não estamos existindo. Assim, podemos não estar pensando, ou recordando, ou sentindo, mas estamos sempre conhecendo.

Mesmo quando dormimos, também estamos conhecendo, pois quem dorme sabe que está dormindo, tanto que se temos um sonho ou pesadelo, no fundo destes, temos a consciência de que é apenas um sonho ou pesadelo; ao pensarmos que é verdade, acordamos.

Além disto, nunca ninguém está totalmente inconsciente, ou seja, podemos estar inconscientes de alguma coisa, mas nunca inconscientes num sentido total. Por exemplo, se estamos hipnotizados, recebemos as ordens do hipnotizador e as obedecemos, como poderíamos fazê-lo se estivéssemos inconscientes. Estamos

sempre conscientes de alguma coisa, não de todas já que a consciência nunca pára. No sonho, algo estamos conhecendo, estamos tendo consciência de algo. O que pára é a atenção a determinadas coisas, ou seja, acontece uma ampliação ou estreitamento do círculo de atenção, nunca da consciência. Até mesmo no caso, por exemplo, de um desmaio que dure dez horas a consciência não some durante este período, pois há a consciência da inação durante todo o tempo, ou seja, não está acontecendo nada, havendo, então, a consciência de que não está acontecendo nada.

Dizer que um sujeito desmaiado está inconsciente é confundir o seu estado com o objeto desse estado; neste caso, simplesmente não há objeto. Seria o mesmo que dizer que, ao fecharmos os olhos e não enxergamos mais nada, que somos cegos; ou seja, a mudança não ocorreu em nós, o objeto é que foi retirado da nossa frente. Então, o conjunto de atividades psicofísicas que temos durante o dia cessa ou diminui drasticamente durante o sono, ele repousa e ficamos conscientes exatamente disso. Ou seja, foi retirado o objeto e não a consciência. Nunca podemos estar inconscientes em termos absolutos porque inconsciência absoluta é a morte.

Eu acho que isso pode ser provado neurologicamente; a total inconsciência é a total paralisia das atividades cognitivas, o que não acontece em nenhum momento.

Então, se o conhecer e o estar consciente é a forma humana de existência, se não podemos nos conceber como inconscientes ou como inexistentes, isto afirma o objeto, pois se não existisse nenhum objeto iríamos estar conscientes de quê? Algo está acontecendo e é desse algo que estamos tomando conhecimento o tempo todo. Logo, nunca nos concebemos como separados do objeto. Só podemos fingir que nos concebemos assim. Esse problema do fingimento no método filosófico é um problema gravíssimo e oitenta por cento das filosofias que surgem desde Descartes consistem em puro fingimento.

Esse fingimento consiste em tomar como se fosse uma experiência real, algo que não é uma experiência real mas uma experiência fingida que só pode ser concebida como tal.

Da mesma forma, a separação de sujeito e objeto só pode ser fingida, porque o objeto está na constituição do ato de conhecer, ou, eu não posso conceber um eu consciente sem pensar automaticamente um não eu, algo que não seja eu. O objeto do conhecimento é um elemento constitutivo do conhecimento e conhecimento sem objeto não é conhecimento. Se digo que a nossa maneira de existir é conhecer, então, nossa maneira de existir é relacionarmo-nos com o objeto. Só podemos ser concebidos assim. Ou seja, a supressão do objeto não é nem mesmo sinceramente pensável, ela é fingível.

Ora, a consciência que temos de estarmos pensando algo, sabendo ou se conscientizando de algo, ou de estar fingindo é fundamental para o método filosófico. Porque se finjo e esqueço que finjo, eu crio um falso eu e de agora em diante é esse falso eu que passa a falar, ou seja, eu rompi a unidade da minha história, mas eu a rompo precisamente no momento onde estou tentando falar dela, dito de outro modo, estou tentado contar uma história precisamente no momento em que digo que não a conheço.

Isto tudo é elemento de teatro e tem muito a ver com a sintomatologia histérica. O histérico é o sujeito que se separa de uma parte de si, por exemplo, a perna, e diz que a perna não é dele e não sente mais a perna, mas se você der um grito e ele ficar com medo ele volta a sentir a perna. Ou seja, ele isolou, fez um muro em torno da consciência para não sentir determinadas coisas, mas para fazer isso, é necessário que ele sinta essas determinadas coisas. Assim, na hora em que ele diz que não sente a perna, é porque ele *sente que não está sentindo* a perna. Ou seja, para sentir que não sente a perna ele precisa sentir a perna.

Esta é uma propriedade da imaginação humana: abstração imaginativa. Essa propriedade pode ser mal usada porque se o sujeito cria um eu fictício, - que só sabe uma parte das coisas que ele sabe -, em seguida, ele passa a construir suas frases como se elas fossem ditas por esse

eu fingido e não pelo eu real. Ora, se uma investigação filosófica já começa assim, imagine a confusão que vai dar daí para diante! Isso quer dizer que a sinceridade narrativa é um pressuposto da investigação filosófica. Se eu perco o fio dos dados que eu estou narrando para mim mesmo, eu já me confundi, e se me confundi com relação aos próprios dados, qualquer análise que eu faça sobre eles será fingida e falsa.

O grande paradoxo de Descartes é que ele escreve as meditações metafísicas como se fosse uma autobiografia, mas ao mesmo tempo, essa autobiografia nega a existência do próprio autor e biógrafo, porque é uma autobiografia do eu pensante e não do eu concreto, do eu histórico. Somente o eu histórico, o eu concreto pode falar. O eu pensante não pode falar, o sujeito "puramente autoconsciente" não pode falar nada, porque se ele está isolado do mundo ninguém o ensinou a falar.

Ou seja, o homem que fala é o homem concreto, o homem histórico, efetivamente existente. Este homem histórico se caracteriza pelo fato de sua forma de existência ser conhecer; e conhecer é estar consciente, e consciência é um tipo de conhecimento.

Então, *ser homem é conhecer*, e conhecer é conhecer objetos. No momento em que afirmo a existência do eu cognoscente, afirmo o mundo inteiro e digo ao mesmo tempo que esse

mundo não sou eu. Este é o pouco de verdade que existe na filosofia de Fichte, mas quando ele diz que é o sujeito que cria, que estatui, que estabelece o objeto, ele está errado, mas no fundo deste erro há uma intuição de que o sujeito, no momento em que se admite como cognoscente, admite simultaneamente o objeto, e ele não poderia fazer o contrário dessa operação, ou seja, se encarar como objeto para desse objeto concluir a subjetividade. A partir do momento em que o sujeito se encara como objeto, como fazem o *behavourismo* e a psicologia experimental etc., ele chega à conclusão que não tem consciência nenhuma, pois dos dados que ele capta desse objeto ele não pode deduzir uma consciência. É o caso de Skinner, que nos mostra seres que se movem, que se comportam, que reagem, mas nos quais não vemos consciência nenhuma. Skinner estaria certo na hipótese de que o sujeito pudesse se encarar como objeto, contudo, essa hipótese é falsa, pois o sujeito só pode encarar-se a si mesmo como sujeito cognoscente.

Partindo da noção de sujeito cognoscente eu afirmo o objeto, mas se eu partir do ponto de vista de que eu sou objeto, jamais concluo que sou um sujeito cognoscente. Ora, mas aqui há uma peculiaridade: a de que eu não posso me reduzir a objeto mas posso reduzir qualquer outro a objeto. Eu tenho sempre que ser o sujeito cognoscente, mas o outro não, eu aceito o

outro como sujeito cognoscente *se* eu quiser. Este é outro dado constitutivo do ser humano: para cada sujeito cognoscente, os outros seres humanos não são sujeitos cognoscentes *a priori*. Ele tem que aceitar isso, ou concluir isso. Mas o fato de que ele é sujeito cognoscente se dá *a priori*. Mas e os outros?

Sabemos perfeitamente que o modo de apreender os outros como sujeitos cognoscentes é a linguagem. Por outro lado, o que nos constitui como sujeitos cognoscentes também, é a linguagem; linguagem aqui, no sentido da significação; ou seja, podemos conhecer porque em uma coisa podemos ver outra, ou seja, uma coisa pode ser signo de outra. Só por isso é que podemos conhecer. Se cada objeto nos desse as informações imediatas captadas pelos sentidos, não íamos conhecer nada. Mas acontece que não há objeto assim, nenhum objeto tem o poder de nos dar informações exclusivamente a respeito dele mesmo. Todo objeto nos informa sobre alguma outra coisa, e daí que perceber um objeto é perceber um círculo de latência; ele é esse círculo de latência efetivamente, ele não só os dados imediatos que captamos dele. Não há nada que seja menos imediato do que os dados imediatos, os dados imediatos são uma abstração que fazemos depois. Quando, por exemplo, vemos um gato, os dados imediatos seriam forma, movimento, etc., mas também percebemos que o gato está vivo, que

está em algum lugar, que ele é de alguém, que está se relacionando e fazendo algo, percebemos tudo isso junto. Logo, os dados imediatos são uma abstração que fazemos *a posteriori*, analisando a síntese imediata que percebemos imediatamente, da qual separamos alguns dados que são dependentes exclusivamente do objeto, e que não têm nada a ver com a relação dele com os outros. Assim, o que queremos dizer com dados imediatos não é imediato, é mediato; é aquilo que distingue um objeto de outro, e distingue mentalmente, porque não podemos separá-los realmente. Se dizendo que o gato é cinzento e estava no chão marrom, percebemos as duas coisas ao mesmo tempo, pois o cinzento não é mais imediato que o marrom, simplesmente ele é próprio do gato.

A idéia de que o nosso conhecimento se compõe de sensações elementares as quais sintetizamos depois, é um absurdo, porque se os dados nos vêm esparsos e somos nós que os sintetizamos depois, seria necessário que cada objeto fosse capaz de se desmembrar nas suas partes e nos passar uma a uma separadamente; e, é óbvio, eles não conseguem fazer isso. Claro que existe a síntese subjetiva, mas existe também a síntese objetiva, a que está no próprio objeto, que é, ele mesmo, uma síntese. Se o objeto não fosse uma síntese nós não poderíamos percebê-lo como síntese. Não podemos, por exemplo, juntar a cor do gato, o miado do gato,

o movimento do gato como coisas separadas e construir uma síntese em nossa cabeça. Como o gato conseguiria esse prodígio? Num dia ele nos emite a cor, noutro o miado, noutro o movimento, e nós o sintetizamos; ele não pode se apresentar exceto como síntese e isto percebemos em todos os objetos, inclusive em nós também. Se vou a algum lugar, por exemplo, não posso mandar primeiro a minha opinião, depois o meu cabelo, depois o meu corpo. Essa separação e síntese das quais fala Kant, é outra farsa, é um fingimento. Tudo que percebemos, percebemos sinteticamente, porque tudo se ofereceu sinteticamente e não fomos nós que sintetizamos. Se assim fosse, toda a unidade do mundo estaria em nossa cabeça, e seríamos nós que unificamos o mundo. Mas se assim fosse, o mundo deveria ter a propriedade de se apresentar separadamente, e toda vez que esquecêssemos a unidade do mundo, ele se atrapalharia. Por exemplo, estou vendo este fogo que é amarelo e queima, se eu esquecer que ele é amarelo e queima, ele será amarelo e queimará separadamente, ou seja, um dia ele é amarelo, outro dia ele queima ..., ora, ele não tem esse poder.

Além disto, o mundo é um conjunto de sinais mnemônicos que são o suporte da nossa memória. Porque tomamos nota quando queremos guardar alguma coisa? Ou fazemos uma gravação? É porque os próprios objetos em

torno de nós são nossa memória, o que prova que a síntese não está em nós mas *simultaneamente* em nós e no mundo. Percebemos tudo sinteticamente porque tudo se nos oferece sinteticamente. Aliás, o que é que chamamos de realidade? Qual é a diferença entre uma coisa meramente pensada e uma coisa real? É que no mundo do pensamento, que não é conhecimento, - o pensamento é um aspecto do conhecimento, uma parte criada que inventamos -, podemos distinguir numa coisa, a sua essência, suas propriedades e acidentes, mas "realmente" não podemos fazer isso. O mais mínimo acidente é necessário para que uma coisa exista realmente. Se jogarmos uma salsicha para chamar um cachorro, por exemplo, jogar a salsicha não faz parte da essência de cachorro, muito menos ele vir até aqui, tudo isso são acidentes. Mas na nossa mente podemos conceber a definição de cachorro separado do fato de termos lhe jogado uma salsicha, se não a tivéssemos jogado, ele não viria. O que chamamos de realidade é o complexo inseparável de essência, propriedades e acidentes. A inseparabilidade dos acidentes é o que define a realidade.

A distinção e separação de essência e acidente é feita em nossa mente, mas a síntese de essência e acidente não somos nós que fazemos, porque ela é dada pela própria realidade. Quando o cachorro vem, ele vem com a essência com as propriedades e acidentes, tudo jun-

to, ele não pode vir separado. Eu posso pensá-lo separadamente, contanto que eu saiba que esse pensamento é fingido.

Se sabemos que é um fingimento, ele não é mais uma mentira, é um jogo. Então, por exemplo, se apostamos numa corrida de cavalo de cem metros, sabemos que esse limite de cem metros não existe pois o cavalo continuará andando depois dos cem metros. Fomos nós que demarcamos. Isso é uma mentira? Não, isso é um jogo, porque sabemos que o cavalo não cessa de existir quando chega aos cem metros.

A diferença entre mentira e jogo é que no jogo em nenhum momento acreditamos realmente. O jogo é uma brincadeira que serve a alguma finalidade utilitária humana, tais como, divertimento, lucro etc.. O jogo é uma ação humana e a ação humana ao contrário do conhecimento, é separativa, abstrativa. No plano do pensamento, para poder pensar que posso fazer alguma coisa, eu tenho de poder pensar que posso não fazê-la. Mas no plano da ação eu faço ou não faço, não posso fazer e não fazer ao mesmo tempo. A ação é, então, abstrativa, ao passo que o conhecimento é necessariamente sintético, concreto.

A imensa confusão que existe em séculos de tradição filosófica advém do fato de as pessoas não terem percebido que toda ação intencional é abstrata; ela separa um aspecto da realidade

e só age neste aspecto, excluindo a outra parte. Toda ação é abstrativa porque não se pode realizar todas ao mesmo tempo; quando fazemos alguma coisa não podemos fazer a coisa contrária. O objeto da nossa ação é inteiro, mas não estamos inteiros, estamos fazendo uma coisa só, ou seja, nos separamos de todas as outras ações para fazer uma ação específica. Por exemplo, se estou aqui sentado não posso estar ao mesmo tempo de pé chutando o gato, ou faço uma coisa ou outra. Toda ação é assim, ou seja: é escolha, separação de uma possibilidade dentre outras, e sempre agimos numa só.

Por outro lado, o conhecimento é necessariamente concreto, do contrário, não seria conhecimento. Conhecimento abstrato é uma contradição de termos; se é abstrato não é conhecimento, mas pensamento apenas. Pensamento, imaginação, memória etc., são funções cognitivas, ou momentos lógicos do processo cognitivo.

Eu nego a possibilidade do conhecimento racional, para mim, só existe conhecimento intuitivo, e a razão é um instrumento. No entanto, existe pensamento racional; assim, por exemplo, não existe conhecimento matemático, existe pensamento matemático. Aquilo que não é objeto não pode ser conhecido, pode ser pensado; ora, os números não são objetos, são relações meramente possíveis, portanto, só podem ser pensadas e não, propriamente conhe-

cidas, e usamos a palavra conhecer por força de expressão.

Mas se a forma da existência do ser humano é o conhecer e se o conhecer inclui o objeto necessariamente, pois conhecer é conhecer objetos, então, o problema das relações sujeito-objeto simplesmente não se coloca. O que se coloca é a relação com os outros sujeitos, porque, para mim, os outros sujeitos podem ser objetos. E esse é o grande mata-burros do conhecimento humano: o conhecimento que eu tenho dos outros seres humanos. Eu só tenho acesso ao outro ser humano enquanto sujeito cognoscente, através da linguagem. Mas ao mesmo tempo é a linguagem que me constitui como sujeito. Isso significa que não se pode conceber um ser humano desprovido de linguagem, ou seja, um ser humano sem linguagem inteiramente entregue aos sinais atomísticos do mundo exterior que não remetem a nada, os quais não existem em nenhum momento, pois, mesmo um feto reage como um todo, assim ao se espetar um pedaço dele, o corpo inteiro reage. Deste sinal que ele recebeu, uma espetada, ele não pegou só a sensação da espetada, ele pegou um sinal, tudo para nós é sinal desde a vida intra-uterina.

Porém, nem todos os objetos são assim. Se, por exemplo, eu faço um furo nessa mesa aqui, o resto da mesa não reage, porque ela não tem esta sistematicidade, esta organicidade do ser

vivo. Então, esta organicidade já é linguagem de certa maneira, porque tem a capacidade de captar sinais. Captar um sinal é captar numa coisa outra coisa. A rigor, até uma ameba já tem isso, você a cutuca e ela se mexe porque sentiu o perigo, ou seja, a partir de um estímulo pontual ela sente uma ameaça global. Isso já é a linguagem, já é significação. A linguagem como significação está subentendida na estrutura do ser vivo.

Assim, a linguagem é o que constitui a possibilidade do sujeito cognoscente, eu não posso me conceber sem a linguagem da mesma forma que não posso me conceber senão como cognoscente. Mas e o outro ser humano? Como é que eu o percebo? Eu o percebo por partes: primeiro percebo que tem corpo, depois que se movimenta, depois que fala. No momento em que vimos o primeiro ser humano sabemos que ele é idêntico, sabemos que ele é um sujeito cognoscente, desde o início. Isso é algo que sempre soubemos. A razão disto pode ser encontrada na observação de Rosenstock, segundo a qual, despertamos para o conhecimento na hora em que alguém nos chama, quando nos dão um nome e nos chamam. Portanto, já entendemos que nossa condição de sujeito cognoscente é solidária com a de outro sujeito cognoscente. Se esse outro não existisse nós também não existiríamos, através dele nos vem a linguagem falada e, sobretudo, ele nos chama,

dirige-se a nós. Então, o eu vem depois do tu; é porque alguém nos chamou que respondemos. Se ninguém nos chamar, não respondemos. Nossa condição de sujeitos cognoscentes ficará encruada se ninguém se dirigir a nós. Sabemos, então, que parte da nossa condição de homens, de seres humanos cognoscentes , vem como uma doação do outro: é o amor dos seres humanos uns pelos outros que cria a possibilidade da cognoscência. Nós sempre soubemos disso, ou seja, que aqueles que nos falam são os nossos semelhantes e que a nossa hominidade responde à deles.

Sendo assim, não há condição de se duvidar seriamente do objeto nem dos outros sujeitos cognoscentes, porque o objeto é constitutivo da condição de sujeito cognoscente e a existência de outros sujeitos cognoscentes também é constitutiva. Eu sou um sujeito cognoscente a partir do momento em que falaram comigo, ou seja, a intercomunicação dos sujeitos cognoscentes é também a forma de existência do sujeito cognoscente.

O sujeito cognoscente não pode ser concebido como não falante, dito de outro modo, eu, enquanto sujeito cognoscente, não posso ser concebido sem o objeto e sem outros sujeitos cognoscentes. De certo modo, eu sou um sujeito cognoscente porque os outros querem que eu seja. Eles têm essa expectativa e eu a cumpro. É claro que se criarem essa mesma expec-

tativa com relação a uma pedra, a pedra não vai responder mas eu tenho essa capacidade de responder aos outros como sujeito cognoscente. Mas se não falarem comigo isso não vai aparecer.

Logo, sem a linguagem, entendida no sentido humano, eu não posso me tornar um sujeito cognoscente. Isso significa que a partir do momento em que alguém falou comigo eu sei que esse alguém é um sujeito cognoscente e eu quero ser como ele. Ele fala e se dirige a mim, e eu quero fazer a mesma coisa, ou seja, me dirigir a ele. A noção de sujeito cognoscente autoconsciente surge para mim - e isto é fundamental - em primeiro lugar, como algo que vejo nos outros; por exemplo, ao nascer, a minha mãe fala comigo e eu entendo que ela fala; por exemplo, se ela fala de uma maneira doce, eu sinto uma coisa boa que vem dela. E eu, o que transmito a ela? Nada, por enquanto, pelo menos, nada que venha de mim enquanto sujeito, mas eu quero transmitir também, porque vejo que ela transmite. Mas para transmitir eu preciso aprender, para então poder manifestar para ela o meu estado interior. O desespero do recém-nascido é esse: o choro não comunica, apenas expressa, mas isso já é um rudimento. O recém-nascido quer chegar a esta comunicação e sabe que pode chegar, é por isso que ele tem o instinto de aprender. Mas tudo tem um tempo.

Isso significa que o primeiro sujeito cognoscente que eu conheci não foi eu mesmo, mas um outro, na maioria dos casos, foi a mãe. Ela fala, ela sabe, ela transmite. E eu? Veremos mais tarde se eu consigo ou não, ou seja, a noção de sujeito cognoscente me vem de um exemplo, e aí percebe-se que houve um salto qualitativo inexplicável na origem do homem.

Como é que começou isso? Este que nos constitui como sujeitos cognoscentes é Deus, que sopra o espírito em nós. Ele é o outro que não tem origem pois tem de haver um outro eterno, que sempre esteve aí, senão não seria possível começar. Quando se diz que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, é exatamente isso que se quer dizer, ou seja, que Deus é de modo permanente algo que Ele nos ensina a ser. Ele nos transmite a possibilidade de ser a partir de um certo momento: é o modelo eterno do homem; se não existisse esse modelo não haveria como começar, seria inexplicável supor que um orangotango fez a mesma coisa com outro, isto é absolutamente ridículo. O orangotango tem o mesmo problema. E o primeiro orangotango? Orangotango, antropóide, homem de Neanderthal, *pitecantropus erectus*, *filantropos pequinensens*, todos esses tem o mesmíssimo problema. Pouco importa a forma, o problema é o mesmo, ou seja, tem de haver um começo em algum momento. E aquele que dá início ao processo não pode ser parte

do mesmo processo, tem de ser um elemento de fora, que passa essa hominidade. Isso é o que quer dizer o homem ser feito à imagem de Deus. Deus fez e depois soprou o espírito. O que é soprar? É o que vem de dentro, é o que transmite, é o que fala, é o que expressa. Esta possibilidade de um ser humano falar com o outro e que faz com que cada um, ao nascer, tenha um modelo de sujeito cognoscente que lhe transmite algo, é a origem do homem. A origem biológica pouco importa, com evolução ou sem evolução dá no mesmo nesse sentido. Se isso aconteceu com o homem com seu formato físico atual, ou se aconteceu com o homem modelo Neardenthal, dá no mesmo. A evolução temporal do homem nada tem a ver com isso, já que isso não pode ser feito por evolução temporal, ou seja, tem que ter um princípio externo. Se é absoluto ou não, isso é um outro problema, poderia até ser um extraterrestre, e ele teria o mesmo problema em sua terra. Em última análise, ou temos um modelo eterno do homem, ou não tem homem nenhum.

Esse modelo eterno é o Logos, o Cristo, o Homem Universal, o Homem Primordial, como se queira. O homem foi feito Nele e por Ele, à imagem e semelhança Dele. Quando Deus faz o homem à sua imagem e semelhança, Ele o faz à imagem e semelhança do quê? Daquilo que Deus tem de parecido com o homem, evidentemente. Não do resto, do resto não sabemos.

Então, se o homem pode se parecer com Deus, é porque Deus se parece com o homem, não sob todos, mas sob algum aspecto, pelo menos, Ele tem que se parecer com o homem. E qual aspecto seria esse? Deus fala. Por isso Ele fez através do Verbo, e o Verbo é a fala. Na hora em que sopra o espírito, sopra o dom da fala.

Quanto aos outros animais, cada um deles participa da mesma coisa, cada um deles tem no seu próprio nível, o mesmo problema. Se, por exemplo, uma porca amamentar um cachorro, ele vai aprender a ser porco, não um cachorro, é preciso passar o modelo para o cachorro. Tudo tem um modelo, não só o homem. Mas só o homem, de certo modo, tem o modelo dos outros seres. Se pegarmos um cachorrinho que acabou de nascer, que está sem mãe e o levarmos para casa, sem que nunca ele veja outro cachorro, e o alimentarmos etc., podemos ensiná-lo a ser cachorro. No entanto, se ele for educado por um porco ele aprenderá a ser porco e é incrível que nunca tenham se detido para examinar isto.

Essa idéia me ocorreu assistindo o filme "O Porquinho Baby", que é um porco criado no meio de cachorros e que aprende a fazer serviço de cachorro. Isso é perfeitamente possível, pois o porco só tem o modelo dele mesmo, já o ser humano tem o modelo de gato, de cachorro, de orangotango, de cavalo etc.. Logo, um homem pode ensinar um cachorro solitário a ser

cachorro, passando ao cachorro o modelo da cachorricidade, mas outro bicho não pode fazer isso. Esta é a diferença específica do homem. O modelo homem tem todos os modelos existentes, porque ser homem é conhecer e ser cachorro não é conhecer.[42] O cachorro também conhece, mas ser cachorro não é conhecer. Então, como ser homem é conhecer, nós temos o modelo de todas as coisas. Os outros bichos não têm. O que distingue o homem dos outros bichos é a universalidade. Os bichos são específicos, cada um só conhece dentro da linha que está admitida dentro do seu modelo, mas o homem tem todos esses outros modelos na cabeça. Não existe um único ser no mundo físico cujo modelo nós não tenhamos, ou que nós não

---

[42] Interessante a este respeito, nota explicativa de Titus Burckhardt ao Capítulo "*De La Sagesse de la Verité dans le Verbe d'Isaac*", do livro "*La Sagesse des Prophètes*", de Ibn'Arabi: *"Si l'homme est supérieur à l'animal par sa participation active à l'Intelligence, l'animal est de son côté supérieur à l'homme de par sa nature primordiale, c'est-à-dire par sa fidélité à sa norme cosmique; c'est dans ce sens que l'animal noble révèle un aspect intérieur et supra-rationnel de l'essence même de l'homme [...].*

"La supériorité de l'homme sur les autres êtres terrestres – qui ont été créés avant lui, - est de nature relativement 'intérieure', tandis que la supériorité de l'animal sur l'homme, ou de la plante sur l'animal, ou du minéral sur la plante, consiste dans une plus grande 'extériorisation' des perfections essentielles".

Isso, de certa forma, coincide com aquilo em que Olavo de Carvalho vem insistindo sobre o ser do homem consistir em conhecer e assim ter em si todos os modelos, enquanto os outros animais só podem transmitir aquilo que está dentro de determinado modelo e só via "exteriorização". (IBN'ARABI, Muhyi-D-Dîn. **La sagesse des prophètes**, 1955, p. 78). (N.R.).

possamos conhecer. A nossa forma é tão infinitamente plástica e abrangente que podemos conhecer tudo o que existe no mundo físico. Que outra criatura pode fazer isso? A maior parte das criaturas são invisíveis umas para as outras. Um cachorro não pode saber que existe micróbio, este, por sua vez, não pode saber que existe cachorro, mas nós sabemos da existência dos dois e também como eles se relacionam.

Assim, quando nossa mãe nos chama, ela está nos passando o modelo do ser humano cognoscente. É claro que já somos isso, mas só o percebemos primeiro no outro. Mais tarde, muito mais tarde, podemos separar em nossa mente, o modelo sujeito cognoscente e o modelo corpo humano e fazer de conta que ali na nossa frente, tem só um corpo humano. Mas esta é uma operação histérica de separação entre duas funções. A histeria aprofundada vira esquizofrenia. Esquizofrênico é um sujeito que acredita permanentemente numa ruptura na qual o histérico só acredita temporariamente. Mas a histeria é a mãe das doenças mentais. E o que é a histeria? É o fingimento, a mentira: a mentira esquecida na qual você ainda acredita. Evitar essa mentira primordial é a base do método filosófico e, no entanto, tudo o que todos chamam de método desde Descartes, é precisamente a mentira; ou seja, fazer de conta que não sei aquilo que sei perfeitamente bem. Eu sei que eu sou sempre um sujeito cognoscente

que nunca fui nem serei outra coisa. Eu sei que esta característica humana, eu a vi primeiro na minha mãe e só depois em mim, porque ela era um ser humano pronto e eu não. Eu era só um projeto de ser humano. Portanto, eu sei que os outros seres humanos são todos sujeitos cognoscentes tanto quanto eu e, mais ainda, eu sei que a minha tomada de consciência de tudo isso, eu devo a eles: à minha mãe, à cultura, à escola, à linguagem. Eu sempre soube disso, mas eu posso fazer de conta que não sei e posso olhar os outros seres humanos e perguntar como é que eu sei que eles têm uma consciência. Descartes olhava pela janela e via as pessoas andando e perguntava: "como é que eu sei que não são apenas máquinas, que não são apenas corpos destituídos de interioridade?" Podemos fazer essa pergunta, mas ela é uma mentira, porque estamos usando a palavra saber, a qual subentende que eles são seres humanos, sabemos alguma coisa, porque sabemos que eles são seres humanos. É a constatação da hominidade deles que nos deu a possibilidade de ser um ser humano cognoscente. Portanto, a pergunta não faz sentido porque saber é saber que eles são seres humanos cognoscentes e essas coisas são inseparáveis. Não é que os observamos primeiro, e depois chegamos à conclusão de que eram sujeitos cognoscentes e que, portanto, podemos reconstituir a cadeia lógica que levou do fato à conclusão. Isso nunca

existiu, o processo se dá exatamente ao contrário: primeiro, soubemos que eles conheciam e depois tomamos posse da sua condição de sujeitos cognoscentes; ou seja, primeiro tomamos conhecimento deles e nos reconhecemos neles e, na medida em que nos reconhecemos neles, dizemos que são sujeitos cognoscentes. Não soubemos primeiro que éramos sujeitos cognoscentes e depois vimos outros corpos humanos se movimentando no espaço, e aí, de raciocínio em raciocínio, concluímos que eles também eram sujeitos cognoscentes. Não, o processo é exatamente ao contrário: primeiro soubemos que eles eram sujeitos cognoscentes e depois que nós também éramos. É como na história do patinho feio: na hora que vemos o cisne, percebemos também que somos o cisne. Como é que sabemos que eles são cisnes? Não é esta a pergunta e, sim: como é que sabemos que somos cisnes?

Essas perguntas colocadas por esses malditos racionalistas e empiristas, que fazem de conta que não sabem e criam perguntas artificiosas para se enganarem a si mesmos, não passam de formas de desumanização. Todos os empiristas e a escola analítica estão seguros de que temos um eu consciente, e que depois vemos os outros se moverem, e pela observação da conduta deles, concluímos que são seres humanos e que também têm uma vida interior. Bobagem! Sempre soubemos disso, porque, do

contrário, não descobriríamos a nossa própria vida interior. E, porque os outros já sabem fazer algo que nós temos a capacidade de fazer também, é que nos tornamos igual a eles. Portanto, o eu cognoscente nunca é isolado, um eu isolado, solipsista, não é um eu. Porque ser eu é ter recebido isso da nossa mãe, e ter percebido que também podíamos fazer isso. É um processo miraculoso: descobrir-se a partir do que vemos o adulto fazer, e não ao contrário, ou seja, eu fiz primeiro, pensei primeiro, e depois descobri que o meu pai pensava, isto é um absurdo.

A linguagem tem um papel fundamental nisso tudo: há a linguagem com que se fala ao outro e a linguagem com que se fala consigo mesmo. E, nesse sentido, até a percepção humana é uma linguagem, pois não existe de um lado o mundo das sensações e de outro lado, o mundo da linguagem, como Descartes e toda essa tradição supõe. Cada percepção já é linguagem imediatamente, ou seja, cada percepção já é signo de outra coisa. Todo o mundo da percepção já é linguagem, porque perceber algo é perceber o sinal de outra coisa.

A diferença entre o ser humano e os outros seres é que para o ser humano tudo é linguagem, e para os outros animais não. A maior parte dos estímulos que eles recebem não quer dizer nada, se esgota como puro estímulo. Neste ponto, lembremo-nos do imortal Xavier Zu-

biri, que dizia que, para o animal, a percepção é estimulidade, para o homem percepção é realidade, eu estou no fundo radicalizando Zubiri, quando ele diz que a forma humana de percepção é percepção de realidade ele tem toda razão. Contudo, vou muito mais além, digo que ser homem é conhecer, que o conhecimento é a forma de existência do ser humano e essa forma de existência nunca é solipsista. Nunca se dá de forma isolada, porque isto seria uma contradição de termos. Eu sou ser humano porque outro ser humano falou comigo e eu percebi, senão, nunca teria percebido. Se ninguém falasse comigo eu ficaria um animal, me esgotaria na estimulidade. A prova disso são os "meninos-lobos", que são educados por lobos: eles viram lobos e nunca mais têm a possibilidade humana, se ninguém falou com eles no tempo certo, acabou. Significa que o simples ato de falar isso introduz uma diferença brutal. O homem é um animal que fala. Se ninguém falou com a criança em tempo ela não será um ser humano mais.[43]

---

[43] Sobre os "meninos-lobos" ou as "crianças selvagens": "Existem registrados uns tantos casos bem autenticados das assim chamadas 'crianças selvagens', abandonadas desde a infância no êrmo, que conseguiram sobreviver graças a seus próprios esforços precoces ou ao cuidado maternal de algum animal maior. Em regiões onde era (ou é) costumeiro expor crianças indesejadas, os bebês largados na mata não constituem a maior maravilha. É claro que em geral morrem muito cedo por descuido, ou são devoradas; mas, em uns poucos casos conhecidos, o instinto maternal de um urso ou de um lobo manteve mais inviolável a criança enjeitada do

Então, é um absurdo quando as pessoas começam a discutir a partir de que mês o feto vira gente. Ora, o feto vira gente a partir do mo-

---

que fez a lei moral do homem, e a criança cresceu, pelo menos até a pré-adolescência, sem influência humana.

"Os únicos casos bem atestados são: Peter, o Menino Selvagem, encontrado nos campos perto de Hanover em 1723; Victor, conhecido como 'o Selvagem de Aveyron', capturado nesse distrito da França meridional em 1799; e duas garotinhas, Amala e Kamala,, capturadas na vizinhança de Midnapur, Índia, em 1920. Tem havido notícias sobre várias outras 'crianças selvagens', mas todas as narrativas a respeito demandam considerável peneiramento e algumas – como a de Lucas, o Menino Mandril – acabavam evidenciando o seu caráter espúrio. Mesmo dentro os casos aqui mencionados, apenas o de Victor foi cientificamente estudado e descrito. Uma coisa, contudo, sabemos definidamente acerca de todas: *nenhuma dessas crianças sabia falar em qualquer língua, lembrada ou inventada*. Uma criança sem companhia humana não encontraria, é claro, resposta para sua tagarelice; mas se a fala fosse um instinto genuíno, isto não deveria fazer a menor diferença. As crianças civilizadas falam com o gato sem que tenham a consciência de estarem soliloquiando, e um cachorro que responde com um latido constitui uma boa platéia; além disso, Amala e Kamala tinham uma à outra. No entanto, não falavam. Onde está, pois, 'o instinto fazedor de linguagem das crianças muito novas?'

"É provável que absolutamente não exista. A linguagem, embora normalmente aprendida na infância sem qualquer compulsão ou treino formal, é, contudo, um produto de puro aprendizado, uma arte transmitida de geração em geração, e onde não há mestre não há consecução. Apesar dos caprichos das crianças citadas pelo Professor Hale, é positivamente certo que esses pequenos inventores não falariam de modo algum, se não tivessem ouvido os mais velhos falarem. Qualquer que seja o talento que ajuda um bebê a aprender uma linguagem com três ou quatro vezes (ou qualquer número de vezes!) mais facilidade do que um adulto, o talento em questão não é, aparentemente, um 'instinto da fala'. Não nos cabe direito inato a vocabulários e sintaxes." (LANGER, Suzanne K. **Filosofia em nova chave**, 2. ed., 1989, p. 115-116). Sobre o mesmo assunto, *ver* ainda Pedro Laín ENTRALGO. **Teoria y realidad del otro**, t. 2, 1968. (N.R.)

mento que você falar com ele. O que você não pode é fazer ele virar outra coisa. Um homem não pode virar lobo, ele vira uma imitação de lobo, é um pseudo-lobo. O feto pode ser apenas um pedaço de carne se você decidir tratá-lo assim. Mas com um pouco de imaginação você sabe que deixando esse feto continuar mais um tempinho ele vai acabar falando. Ou ele será gente ou não será nada, ele não tem a possibilidade de ser outra coisa. Contudo, ele já tem a possibilidade de reagir à realidade, mas falta alguém para lhe mostrar isso, falta o modelo. Uma vez dado o modelo, a evolução é muito rápida e não podemos explicar isso como uma ação da cultura. A cultura não está agindo sobre o sujeito, ela simplesmente lhe dá o modelo e ele, rapidamente, faz o resto. Assim como não é o fósforo que dá o poder explosivo à bomba, pois este poder está na bomba mesma, o homem não é moldado pela cultura, pensar isto é uma estupidez; a cultura dá a oportunidade, e o homem a realiza, porque está nele o poder de fazê-lo.

O dualismo cartesiano termina no dualismo americano *nature x culture*: aquilo que somos por natureza e aquilo que somos por influência da cultura. Mas é a mesma coisa, ou seja, a cultura nos dá ocasião de percebermos qual é a nossa natureza. Basta perceber que, sendo a influência do meio tênue e entrecortada, a cul-

tura não pode moldar uma pessoa. Na maior parte do tempo, uma pessoa não está ligada ao que os outros estão falando, ela está vivendo seu próprio processo orgânico. Quantas horas por dia um pai fala com seu filho? Poucas horas. Portanto, a influência da cultura é toda intermitente. Se não houvesse no ser humano uma base que anseia por essa influência e que ativamente a busca, a cultura não teria influência nenhuma. Mas se essa iniciativa do indivíduo existe, então não foi a cultura que o moldou. A cultura simplesmente deu ocasião para ele virar gente, porque ele não podia virar outra coisa. Portanto essa diferença entre o cultural e o natural, não existe. Só se pode ensinar o sujeito a ser uma coisa que ele é. Se eu quiser ensinar meu filho a ser um orangotango ele não vai aprender, pois ele só pode aprender o que está em sua própria natureza. Porém, a natureza é muito vasta e contém milhões de possibilidades diferentes, qualquer uma delas que se tome, vai se realizar. A cultura é a explicitação de possibilidades que estão na natureza, no fundo, cultura é natureza explicitada.

Contudo, todas essas possibilidades, inclusive a da mentira, estão na condição humana. A mentira é o isolamento de uma função em relação ao seu órgão ou em relação a outras funções correlatas, e assim por diante, ou seja, é a possibilidade que temos de contar uma parte

da história fazendo abstração do restante. Isso é um instrumento de ação. Mas toda ação é limitada, e vai na direção daquela linha que faz sentido com ela. Portanto, nenhuma ação esgota a existência humana e, por isso mesmo, toda ação está inserida dentro de um contexto que a transcende. Sempre sabemos disso, mas se quisermos fazer da nossa própria ação, o contexto, estaremos fazendo um teatro, estaremos mentindo. Seria, por exemplo, como se eu decidisse olhar para um sujeito só como organismo, como corpo, sem levar em conta sua cultura, linguagem etc.. Eu posso fazer isso para, por exemplo, fazer uma cirurgia no sujeito; na hora em que estou abrindo o seu fígado, não interessa a língua que ele fala. Minha ação é limitada e eu estou agindo dentro daquela linha, e só presto atenção naquilo que tem coerência com isso. Mas fui eu que criei este âmbito separado, ou seja, eu criei isso mentalmente, através da especialização da atenção. Limitei a minha atenção a certas coisas. Esta situação que eu montei está, por sua vez, dentro de um contexto que a transcende infinitamente. Mas se faço de conta que essa situação montada particular é o contexto universal, estou mentindo porque, primeiro, eu transformo o sujeito num modelo puramente corporal para poder agir sobre seu corpo, em seguida, eu digo que ele é apenas um corpo. Fui eu que fingi, e 99 por cento dos erros filosóficos vêm desta mentira. Não são erros

propriamente, são mentiras e vêm da perversidade da alma humana, do indivíduo que quer mentir para adquirir poder, para fazer de conta que aquele mundinho que ele inventou é o mundo real e para obrigar as outras pessoas a viverem dentro deste teatrinho que ele criou, como se fossem personagens de uma peça que ele escreveu. O sujeito está brincando de demiurgo e este desejo de fugir do mundo real para um mundinho inventado no qual se tem poder absoluto, é a origem dos erros filosóficos. O filósofo cria um "modelito" que serve como cenário para as sua ações e, em seguida, ele faz de conta que esse cenário é o mundo real.

Dando mais um passo, se no homem ser e conhecer é a mesma coisa, nos outros seres há formas atenuadas disso, por exemplo, o que é ser uma pedra? É possuir e ter a capacidade de transmitir todas as informações mineralógicas concernentes àquela pedra. Uma pedra é um tratado de mineralogia, só que esse tratado não está escrito sob a forma de consciência humana, mas sob a forma de exibição da pedra. Podemos conhecer toda a constituição da pedra sem virarmos pedra; criamos uma série de artifícios, conceitos, palavras etc., para escrever e inteligir a estrutura interna da pedra. Tudo isso está presente na pedra, mas não sob a forma de linguagem, e sim sob a forma de presença. Então, o ser e o conhecer no homem são idênticos, mas tudo o que se apresenta ao homem se

apresenta sob a forma de conhecimento ou de presença. Por exemplo, aqui temos um livro de Filosofia Contemporânea, de Enzio Pattio, o que está escrito aqui dentro? Não sabemos, portanto, isso é uma presença física para nós; a partir do momento que o decodificarmos, podemos jogar o livro fora, mas ele continua existindo porque são as idéias de Enzio Pattio que estão aqui. Isto é um produto cultural, mas para os produtos da natureza se dá o mesmo. Podemos pegar uma pedra que não conhecemos, que não sabemos como funciona, nem de que ela é composta e em seguida a estudamos e analisamos, e obtemos toda essa composição, essa estrutura interna da pedra. Depois este conhecimento vai estar em nós e podemos jogar a pedra fora, ou seja, já não precisamos mais daquele exemplar concreto.

Então, se o conhecimento é verdadeiro, o que está no objeto é o que ele exibe. Contudo, não podemos exibir isso da mesma maneira que a pedra exibe. E a pedra não pode exibir da mesma maneira que nós exibimos. Nem podemos nos petrificarmos para exibir o que é pedra, nem a pedra pode nos dar uma aula de mineralogia. Esta modalidade diferente de presença, modalidade de comunicação, é o que faz a diferença entre os entes. Todos eles falam e transmitem informação a seu modo. Que modo? A sua modalidade de existência, que é também e inseparavelmente a sua modalidade de

conhecimento. Ter um conhecimento passivo é ter um conhecimento que só pode existir para os outros. A pedra tem todo o tratado de mineralogia dentro dela mas ela não tem isso para si mesma, ela tem para quem possa adquiri-lo. De certo modo, os entes, sobretudo inanimados, têm para conosco essa generosidade. Isso é uma coisa maravilhosa da criação: os entes têm um conhecimento imenso colocado dentro deles. De um cachorro, por exemplo, você tem toda a fisiologia, as leis da física, as leis do movimento, etc., está tudo ali, só que não para ele, mas para nós. Isso quer dizer que aquilo que o ente exibe é um espetáculo ao qual somente o ser humano tem acesso, o próprio ente não tem, a não ser sob a forma de ser, sob a forma de presença, de mostrar. Ele mostra tudo mas só recebe uma parte. Tudo o que o cachorro sabe é uma insignificância perto daquilo que ele é. Ele conhece mas o ser dele não consiste em conhecer. De certo modo, ele consiste mais em ser conhecido do que em conhecer. Há aí uma escala: o cachorro sabe mais do que uma pedra; um primata sabe mais do que um cachorro. Mas somente o ser humano consiste em conhecer, não há nenhum outro ente no mundo físico que possa conhecer o ser humano mais do que ele mesmo. Além disso, nós podemos conhecer todos os outros entes mais do que eles se conhecem. O conhecimento é a nossa

forma específica de ser e tudo isso é muito claro.

Todo mundo sabe que é assim, mas entre o homem consciente instruído e o homem sem instrução existe uma relação análoga à que existe entre o homem e o animal ou a pedra. Eu sei tudo isso porque já percebi. Um outro sujeito também tem tudo isso dentro dele, e ele perceberá na hora em que eu disser. Eu vejo isso não só em mim, vejo nele também. Ele não vê. Na hora em que falo ele começa a ver.

Esse é o processo da contínua exibição e revelação da realidade. Mas essa revelação se dá só para o homem. Ninguém mais fica sabendo. Os ursos e as pedras não ficam sabendo. E os seres supracorpóreos? Anjos e demônios, etc.? A palavra conhecer não se aplica a eles. Em Deus não há diferença entre o que Ele é e o que Ele conhece. Em nós, há diferença, nós somos conhecer, mas esse conhecer é um processo temporal. Nós vamos conhecendo. O homem é mais propriamente o conhecendo do que o conhecer. Ele se hominiza na medida em que conhece, havendo um processo de passagem da potência ao ato, que não há em Deus.

Há o saber e o conhecer. Deus não conhece, Deus sabe. Ele sempre soube. O ser humano não, ele *fica sabendo*. O que é ficar sabendo? É o conhecer. Ou seja, para seres espirituais terí-

amos que utilizar um raciocínio diferente, teológico, mas deixemos isso para outro momento.

Temos aí as bases de uma teoria do conhecimento absolutamente inabalável, muito firme porque supremamente óbvia e que escapa de toda essa discussão sobre Descartes e Kant e vai escapar também das falsas soluções dadas ao problema kantiano, entre as quais o positivismo, o marxismo etc.. Todas essas soluções não são nada mais do que desenvolvimentos ou de Kant, ou de pseudo-respostas dadas a Kant. Como, por exemplo, a idéia hegeliana de que a realidade se compõe das contradições, a qual é uma bobagem. Contradição é um elemento dentre milhões; reduzir tudo às contradições e ao processo histórico das suas soluções é uma bobagem fora do comum. A contradição está presente na realidade do mesmo modo que a coerência e a concordância, ou seja, ambas estão presentes. Não há porque privilegiar a contradição, na verdade, a concordância deve predominar. Nos processos naturais observamos sempre mais estrutura lógica do que dialética de contradição. Nunca se conseguiu observar uma dialética da natureza, e até os marxistas desistiram disso. A dialética é um processo de descoberta mais ou menos casual, não é a estrutura da realidade. Não existe uma dialética, mas milhões de caminhos dialéticos possíveis; lógica só há uma. O hegelianismo é uma pseudo-resposta a Kant e Marx é um desenvolvi-

mento da pseudo-resposta. Kant coloca um falso problema, Hegel dá uma falsa resposta e Marx desenvolve essa falsa resposta. E toda esse desastre começa com Descartes.

Eu mesmo me coloco totalmente à margem desse desenvolvimento, não tenho nada a ver com essa conversa. Isso é um bando de gente despreparada e pretensiosa e, sobretudo, muito fingida porque separa a atividade filosofante da sua atividade real de ser humano. Ou seja, eles filosofam teatralmente: uma coisa é o homem Kant ou o homem Descartes que come, anda, ama etc., e outra coisa é o homem Kant ou Descartes que filosofa. Esse que filosofa mente porque contradiz as coisas que, como ser real, sabe perfeitamente; ou seja, eles contam sua história de uma maneira falsa e a partir daí tiram conclusões falsas uma atrás da outra.

Quem deu remédio a isso foi o grande Giambatista Vico: "Conhecemos melhor aquilo que nós mesmos fizemos". Portanto, qual é a base do conhecimento? É contar nossa própria história. Nossa história são os dados que temos, os dados que chegaram até nós. Se ao apresentarmos os dados, nós os falseamos, todo raciocínio que viermos a fazer depois, consistirá em tirar conclusões certas de dados falsos.

O historicismo pode ser aceito como princípio metodológico porque, se fizermos dele um

princípio metafísico, já estaremos mentindo também. Então, o historicismo é válido como princípio metodológico para o ser humano, pois qual é a forma mais simples de se ordenar um conjunto de dados que não se está entendendo? É contar a história, ou seja, o que se ficou sabendo antes e o que veio depois, pois a cronologia é o começo de toda investigação.[44]

Se tomarmos o historicismo como um princípio metafísico, teremos que raciocionar ao modo hegeliano, ou seja, teremos que fazer de conta que toda a realidade é um processo, quando na verdade existe aspectos de processo e aspectos de permanência. Se você enfatiza a mudança, tudo muda, tudo flui. Eu digo: nem tudo. Se tudo fluisse você nem ia perceber. Qualquer idiota sabe que uma coisa se mexe porque a outra ficou parada. Portanto, os aspectos de mudança e permanência são absolutamente inseparáveis. A diferença entre os ritmos de mudança faz parte da própria natureza da mudança. A natureza da mudança não pode ser compreendida sem a permanência. A permanência está no coração da mudança, isto está implícito em qualquer narrativa. Ora, se ao fazer a narrativa mentimos dizendo que tudo muda, já começamos por falsear. Se tudo muda, então aconteceu tudo ao mesmo tempo. Ora, se aconteceu tudo ao mesmo tempo não dá para

---

[44] CARVALHO, Olavo de. **Jardim das aflições**, 2. ed. 2000, p. 32. (N.R.)

contar. Mas o fato é que aconteceu alguma coisa e outras não. O sujeito nasceu e morreu, mas ele nasceu antes e morreu depois, porque se nasceu e morreu ao mesmo tempo não há história. Então, para fazer uma dessas ações é preciso que ele não esteja fazendo a outra. Ele muda em um sentido porque está parado em outro. Isso é a coisa mais óbvia do mundo, o mínimo de sinceridade na narrativa pressupõe isso. Como disse Camões: "mudam-se os tempos mudam-se as vontades,...muda-se ser ... o ser é composto de mudança.." no fim ,ele vai dizer que muda tanto que já não muda mais como mudava antes. Veja que coisa magnífica! Mudou a própria mudança. Ou seja, ela é relativa, porque tem um elemento de permanência; podemos conceber a permanência sem mudança, mas não podemos conceber a mudança sem permanência. Pode se conceber que o quadrado terá eternamente quatro lados, isso é um exemplo de permanência sem mudança. Não podemos dar um único exemplo de mudança sem permanência. Isso significa que toda essa apologia e obsessão moderna pela mudança é um fingimento, é um teatro, sabemos que as coisas não mudam tanto assim.[45]

---

[45] Sobre o tema, em outro lugar o autor escreve: "Acerca do problema do ser e da mudança, filósofos mais recentes imaginaram que a pergunta pelo ser, a pergunta pela realidade estável que existiria no fundo das coisas seria uma projeção sobre a realidade de uma característica da nossa linguagem. Como a noção linguagem tem a distinção entre verbo e substantivo, os filósofos antigos

A observação de que tudo muda é uma observação de senso comum. Porém, ela só vale se for amputada do quadro metafísico dentro do qual estamos dizendo isso. Quando dizemos: "tudo muda", esta mesma frase será repetida como invariavelmente a mesma. Ou seja, cristalizamos a mudança numa frase, e estamos dizendo que há um elemento de permanência dentro da mudança e que se não existisse esse elemento de permanência, a mudança seria

---

teriam, ingenuamente, projetado sobre a natureza essa mesma distinção. Porém, da minha parte, não creio que essa interpretação seja correta, porque a nossa linguagem jamais poderia ter criado essas categorias de verbo e substantivo, se elas já não estivessem dadas, de alguma maneira, no próprio ser do homem e na própria natureza coisas.

"Portanto, vimos que a idéia de um ser estável no fundo da mudança deveria ter sido sugerida pela própria natureza que o homem contempla. Como que isso é sugerido? É sugerido, em primeiríssimo lugar, pela diferença entre os tempos de mudança: as mudanças jamais se processam ao mesmo tempo. A idéia mesma de mudança implica uma pluralidade de ritmos de mudanças diferentes, como, por exemplo, nós envelhecemos e nosso cabelo cresce, mas não envelhecemos, graças a Deus, na mesma velocidade com que o cabelo cresce. Do mesmo modo, por exemplo, o sol nasce e o sol se põe, mas também as plantas crescem, as galinhas botam ovos, as vacas dão leite etc.. Tudo isso são ritmos diferentes. Ora, se os ritmos de tudo o que sucede em nosso redor são diferentes e são múltiplos, isso significa que em nenhum caso a mudança é absoluta. A mudança absoluta seria a radical transformação de tudo ao mesmo tempo, e isto nunca acontece. Portanto, a idéia de mudança vem sempre junto com a idéia de permanência de tal modo que elas só podem ser separadas abstrativamente na mente humana, mas nunca na realidade. Portanto, as coisas mesmas nos sugerem o seu fundo de permanência por trás da mudança." (CARVALHO, Olavo de. **Seminário de Filosofia**, São Paulo, 6 nov. 1999). (N.R.)

impossível, ela seria um nada, mesmo que fosse a simples frase.

A frase "tudo muda" é contraditória, ou seja, é falso tudo aquilo cuja enunciação desmente o enunciado, este é um critério infalível. Se eu digo que tudo muda eu acabei de dizer que estou mentindo. Ou seja, estou dizendo que algumas coisas mudam e outras não. Mas se eu digo o ser é e o não ser não é, eu estou falando a verdade. Parmênides diz a verdade, Heráclito diz as impressões. As duas coisas são verdadeiras no seu devido plano; um fala de uma verdade metafísica e o outro descreve uma impressão. Ora, a descrição de impressões é verdadeira dependendo da verdade do quadro metafísico dentro do qual ela é feita. Mas ao se tentar fazer de conta que esta descrição mesma é o quadro metafísico, ela passa a ser mentira.

Para exemplificar o que seria o quadro metafísico, vamos supor que eu enceno uma peça na qual o teatro pega fogo. Eu construo um teatro dentro do palco e toco fogo nesse teatro. Mas e se eu colocar fogo no próprio teatro, no verdadeiro? Acabou a peça, não é mais peça. A peça se tornará autocontraditória. Existe uma peça de Peter Weiss, para mim, uma das peças mais maravilhosas do século, chamada "A perseguição e o assassinato de Jean Paul Marrat encenados pelos loucos do asilo de Charenton sob a direção do Marquês de Sade". Na peça, o Marquês de Sade está internado no hospício, mas

como é um homem letrado ele junta os louquinhos para fazer um teatro, e chama a diretoria do hospício para assistir o teatro. Mas acontece que os loucos no meio da peça esquecem o que é peça e o que é realidade. O louco que representa Jean Paul Marat acha que é o próprio Jean Paul Marrat, a outra que representa a assassina de Jean Paul Marat, mata mesmo o sujeito que faz o papel dele. A peça explora esse caráter de fingimento que, ao ser tomado como realidade, se desmente automaticamente. Ou seja, a louca esqueceu e pegou uma faca de verdade e matou um outro ator que era um interno do hospício como ela.

Então, o teatro só vale se ele se confessa como teatro. É como se o teatro dissesse: "eu sou uma ação que uns seres humanos estão fazendo sobre outros seres humanos. Para as condições dessa ação nós isolamos um cenário, um âmbito dentro do qual podemos agir, porque não podemos agir sobre o mundo inteiro. Então, criamos um teatro e agimos sobre esse teatro e sobre a platéia que está ali. Quem está do lado de fora não tem nada a ver com isso. A ação não alcança lá." Então eu recortei um âmbito fictício para poder agir; pois toda ação tem um elemento fictício e abstrato dentro dela. Mas se em seguida eu decreto que esse âmbito que eu mesmo criei é o mundo, e que o restante do mundo externo tem que ser julgado nos padrões daquele, o que estou fazendo? Estou

dando ao meu teatrinho um fingimento de poder sobre o mundo. Ou seja, as regras que operam no meu teatro começam a operar no mundo. Então, sou um louco, sou como o "Henrique IV" de Pirandello, que é um sujeito milionário maluco que cismou que era o rei Henrique IV e os empregados dele se vestem como se fosse a corte de Henrique IV, mas aos poucos eles acabam acreditando mesmo que estão na corte de Henrique IV.

Essas duas peças tratam exatamente disso, da onipotência do teatro que é o delírio, a loucura, a mentira total. Grande parte da filosofia moderna é isso, ou seja, o sujeito cria um âmbito fictício dentro do qual ele pode agir e em seguida ele quer que todo mundo admita que esse âmbito é o mundo. Descartes faz exatamente isso, ele se isola ficticiamente do mundo exterior para poder raciocinar sobre o eu pensante. Em seguida, ele quer que todo mundo faça o mesmo, quando todo mundo tem o direito de chegar na porta e dizer: "não vou entrar nesse teatro, isso é mentira, aí eu não entro". Desde a primeira vez que li Descartes meu coração se recusava a fazer aquele experimento, eu me dizia: isso não dá para fazer, é impossível, o que ele está falando é mentira! Não podemos fazer essa experiência. Podemos fingir que fazemos, mas não podemos fazer realmente. Podemos fazer hipoteticamente, mas se sabemos que é hipotético, todo raciocínio que estamos

fazendo tem um outro fundamento mais profundo que já conhecemos. Então, a verdadeira investigação filosófica consiste em investigar esse fundamento profundo e não em prosseguir nesse joguinho. Mas Descartes se afasta do fundamento e prossegue no joguinho. Quer que todo mundo entre no joguinho e que esse joguinho seja a filosofia.

Há, nisto tudo, um forte elemento de mentira. Eu acredito que existe o diabo e que ele é o pai da mentira. E acredito que grande parte de nossos pensamentos são inspirados pelo diabo. As pessoas não sabem o que é espírito, então elas se confundem e acham que o diabo não existe. Se ele não for apresentado de vermelho com rabo pontudo e com um tridente, elas não acreditam nele. Diabo é uma tendência espiritual, espírito é algo que move os seus pensamentos e a sua consciência fora de qualquer causa física ou psíquica identificável. Porque mentimos ou falamos a verdade? Porque optamos pela mentira ou pela verdade? Não há resposta física nem psíquica para esta questão. Como se explica um sujeito que se faz matar pela verdade e outro que vive da mentira, a vida inteira? Psiquicamente não há explicação, fisicamente muito menos e socialmente muito menos ainda. Existe um algo que não age sobre o ser humano como as forças físicas e nem como ele mesmo age. É uma outra coisa que vai dar o sentido total do que você está fazendo.

Para captar o que é espírito é preciso conhecermos toda nossa psique, para perceber seus limites, e ver que tem uma outra coisa que a está influenciando, e que não é a natureza física, tampouco a própria psique; mas é algo que está explorando um potencial da própria psique: o potencial de conhecer e o potencial de mentir.[46]

Para mim toda essa filosofia moderna é impregnada de diabolismo. Diabolismo nada mais é do que o espírito da mentira: criar o teatrinho e fingir. Pensando bem, tudo isso tem um valor intelectual muito pequeno. As obras de Descartes e Kant valem quase nada, são especulações a respeito de nada. É por isso mesmo que os

---

[46] A explicação da natureza da psique foi dada pelo autor, através de uma análise que partiu do momento em que a Psicologia começou a lançar seus primeiros fundamentos no século XIX até os nossos dias. Com esta análise aparece, pela primeira vez na História do desenvolvimento da Psicologia moderna uma definição, bem como uma explicitação da "psique". O texto inédito integral sairá publicado em "O Momento de Lucidez" (O Olho do Sol, II). Reproduzo aqui, um pequeno excerto daquele texto: "A psique - que é sempre psique individual - atua no mundo, adquire poder de ação no mundo, expande-se para agir no mundo na medida onde retrai as suas possibilidades. A psique é um conjunto de possibilidade inicialmente indistinto, solto e caótico. À medida em que essas possibilidades vão sendo limitadas é que surgem realizações possíveis, atos possíveis. A psique individual adquire poder de atuação efetiva no mundo, na realidade, na medida mesma onde vai cortando as suas possibilidades, abandonando determinadas possibilidades, na medida em que vê que estas são incompatíveis ou com a necessidade lógica, ou com a necessidade física ou com o acaso (conjunto das condições presentes)." (N.R.)

homens que se dedicam à ciência, à investigação científica, podem perfeitamente dispensar essas coisas. Não podem dispensar os conceitos práticos do método científico, a lógica elementar e a crença na objetividade do mundo exterior. Esses são princípios filosóficos imortais e a ciência se baseia neles. Um biólogo, um geológo, não vai se basear em Descartes ou Kant, muito menos em Nietzsche ou Karl Marx. Se Karl Marx valesse alguma coisa, poderíamos fazer uma física a partir dele, mas não podemos.

O limite de toda essa gente é o limite do falatório humano: ou seja, são os três inimigos da alma, no sentido bíblico: o diabo, o mundo e a carne. A carne é o egoísmo: "Salvai a própria pele acima de tudo", ou seja, é confundir nossos interesses orgânicos com a verdade,[47] a carne é também a defesa e imposição da nossa vontade, do nosso desejo; é a auto-afirmação, o desejo de ser um fortão que quer dominar o outro. O mundo é o falatório: todos falando ao mesmo tempo e cada um querendo brilhar mais do que o outro, é o desejo de se mostrar para os outros; o mundanismo é o desejo de ser

---

[47] *Cf*. Sto. Tomás de Aquino: *"[...] Son vituperados quienes se aman a sí mismos por amarse en conformidad con la naturaleza sensible a la que obedecen. Y eso no es amarse verdaderamente a sí mismo según la naturaleza racional, que dicta que amemos para nosotros los biens que atañen a la perfección de la razón [...]."* (AQUINO, Sto. Tomás de. **Suma de Teología III**. 2. ed. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 242. Art. 4). (N.R.)

amado, quer dizer, além de dominar o outro, eu quero que ele me ame. Stalin e Hitler, por exemplo, são exatamente assim, batem no outro e ainda querem ser amados, aplaudidos, admirados, como um bebê de colo que bate no rosto da mãe e ela o acaricia. Todos querem ser assim quando crescerem. E, finalmente, tem o Diabo que quer mentir, ou seja, é aquele fator espiritual que nos conduz sutilmente para a mentira.

Então, a filosofia moderna é uma filosofia mundana, maligna e satânica até a raiz. Praticamente nada se aproveita, da sua linha central, essa que se estuda nos livros de história da filosofia. Há desenvolvimentos marginais à essa história que se aproximam da verdade. Mas a história da filosofia nos últimos quatro séculos não é a história da discussão em torno da verdade. É a história do "bate-boca" entre mentirosos e pouquíssimos interessados na verdade. Quando alguém está interessado na verdade, logo se percebe porque, primeiro, ele vai ter algum trabalho para chegar lá, e a não ser na hipótese de uma inspiração divina, ele não vai perceber isso com vinte anos de idade. Naqueles que estão indo para a verdade se vê uma longa luta, inclusive consigo mesmo. Podemos ver isso em Leibnitz, Schelling, Husserl, mas nos outros não, esses, com vinte anos já tinham a verdade. Descartes passa a vida cuidando dos seus interesses e aí ele senta para filosofar e

em cinco minutos já pegou o princípio supremo. Já, a vida de Schelling, por exemplo, é uma longa luta, várias tentativas onde ele tenta de um jeito, não dá certo, tenta de outro ... e só por isso, podemos ver que o sujeito está interessado mesmo na verdade. Com Husserl se dá o mesmo: vários começos falhados, tentativas etc..

As filosofias autênticas não podem ser fechadas em três ou quatro teses simplórias, porque elas têm uma parte fechada e uma imensa parte que ainda está problemática. Já as falsas filosofias se fecham com três ou quatro *slogans*, o que não acontece com Aristóteles, Leibnitz, Schelling ou Husserl. A história da filosofia moderna é sobretudo a história dos pseudo filósofos, fingidos, diletantes.

Nietzsche é um diletante que tem umas idéias bonitinhas e escreve o que lhe vem à cabeça. Heidegger é outro farsante; o farsante mais elegante de todos. Heidegger e Hegel são tipos fascinantes porque são dois grandes embrulhões realmente talentosos. Já Marx não tem talento nenhum; além de mentiroso é burro; só sabe jogar com palavras. Com Heidegger e Hegel, no entanto, aprende-se muita coisa.

Eu estou partindo de uma discussão que começa com Descartes e Kant mas que origina toda a filosofia moderna e não aceito o modo como eles colocaram o problema, muito menos

as respostas que deram, em suma, em relação a quatro séculos de filosofia decididamente, eu estou fora. Eu estou com aqueles sujeitos isolados que fazem parte da história da filosofia mas não se encaixam bem dentro dela.

Geralmente as teorias do conhecimento fazem uma separação excessiva entre o homem como existente e como cognoscente, essas teorias defendem que o ideal de conhecimento seria um conhecimento que considerasse essa existência de maneira objetiva e a descrevesse tal como ela é. Daí toda a idéia do distanciamento científico, do conhecimento sem juízo de valor etc.. Tudo isso, para mim, é uma pataquada, é utópico e desnecessário. Isto porque o conhecer é a própria forma de existência do homem, o homem só pode se conhecer enquanto cognoscente; isto tem uma conseqüência prática das mais importantes: o homem sabe mais do que pensa, mais do que imagina. Se o conhecimento está imbricado na própria maneira dele ser, o próprio existir é fonte inesgotável de informações para o homem, e nesse sentido a parte mais importante e decisiva do conhecimento é o simples *reconhecimento*. Este é o fundo da intuição platônica da *anamnesis*. Platão dizia que o conhecimento é uma recordação; e para explicá-la usava uma imagem mítica de outra vida que você viveu em outro mundo.

A anamnese, a recordação é central ao conhecimento e o verdadeiro método consiste em reconhecer coisas que você sempre soube. Neste sentido não existe aquele abismo entre o senso comum e a crítica filosófica. A crítica filosófica não precisa se colocar nos antípodas do senso comum, nem no conhecimento pré-filosófico. Na verdade, o conhecimento pré-filosófico se torna filosófico na mesma hora em que é explicitado com rigor. O método consiste apenas em conseguir declarar da maneira mais explícita possível tudo aquilo que você já sabe com evidência. Não se trata de conhecer, mas de assumir um conhecimento que você já tem. Nesse sentido o fundamental é a memória e a honestidade, ou seja, a sinceridade em contar a própria história, por exemplo, a própria história cognitiva. É impossível que um ser humano não se recorde de que o primeiro eu cognoscente que ele conheceu foi o da mãe dele e não o dele. No entanto toda a filosofia moderna foi feita por pessoas que não se lembraram disso. Pessoas que acreditavam que elas tinham o eu cognoscente e que o eu cognoscente dos outros tinha que ser conhecido por conclusão. Quando, na verdade, se os outros já não tivessem o eu cognoscente eu não poderia jamais ter chegado a descobrir o meu próprio.

Então, a recordação, a anamnese passa a ser a coisa decisiva. Não existe um ser humano que consista apenas num objeto existente e que vai

conhecer a partir de um certo momento; não, ele sempre esteve conhecendo, ele já conhece muita coisa a cada momento, e é apenas um questão de declarar, reconhecer, admitir. Nesse sentido o método filosófico essencial é um método ascético. É uma ascese cognitiva, que consiste em reconhecer e contar a própria história cognitiva desde seus fundamentos. Quando Santo Agostinho percebe que o seu ego cognoscente não tem fundamento em si, ou seja, que ele tem fundamento, mas que ele não se deu os seus próprios fundamentos, isto é um exemplo de anamnese. Eu mesmo lembro de que eu fui constituído, eu não posso mesmo me conceber como inexistente, mas eu mesmo lembro da minha origem temporal, como um cognoscente, eu mesmo lembro dos primeiros passos na direção da consciência. Quem investigou muito nesse sentido foi o Eric Voeguelin, ele tem um livro chamado anamnese. Nesse ponto eu estou de perfeito acordo com ele. Contudo, ele argumenta por um lado, e eu argumento por outro. Mas concordamos: o método fundamental da filosofia é de fato a anamnese, de acordo com Voeguelin e com Platão. Apenas o método da anamnese nunca foi trabalhado. Poderíamos entender como grandes passos nessa direção Platão, Santo Agostinho, o próprio Descartes com todos os seus erros, John Locke, com a idéia da história da consciência, que ele não soube realizar, mas a idéia de genética da cons-

ciência é dele; Rousseau, com suas confissões, Amiel, um filósofo suíço, Berdiaev com sua autobiografia, e mais tarde Eric Voeguelin. Esses são os marcos. Já, Piaget não explorou isso autobiograficamente, a perspectiva dele é a da psicologia experimental, ou seja, a história dos outros, a história dos objetos, do princípio de identidade relativo.

O princípio de identidade é algo que você reconhece, que sempre esteve aí. Você não pode conceber por um único instante uma mudança no princípio de identidade ao longo de sua história. Isto não é possível, e no entanto é o que Piaget faz, uma narrativa falsa; ou só posso dar dois nomes a uma coisa se eu sei que é a mesma coisa.

Em toda essa discussão moderna sobre o conhecimento por experiência e o conhecimento racional etc., eu proporia um terceiro tipo de conhecimento que é o conhecimento por admissão: admissão de coisas que eu sempre soube; nesse sentido, o método filosófico é idêntico a um processo de autoconhecimento ascético, onde o indivíduo vai rastrear dentro dele mesmo como foi que as coisas chegaram ao seu conhecimento e o grau de confiabilidade com que chegaram. Depois ele perceberá que existem aqueles quatro graus de certeza: o certo, o provável, o verossímil e o possível, e que ele sempre soube disso. De certo modo, também ele sempre soube julgar, na primeira

apresentação, porque o modo de um coisa se apresentar como evidência é diferente do modo da mesma coisa se apresentar como probabilidade. O que se apresenta como evidência já se apresenta declarando, na primeira apresentação, que não pode ser de outro modo. Este modo não pode ser e não é uma conclusão a que se chega depois, pela análise. Podemos depois redescobri-lo pela análise, mas redescobrimos que aquilo já estava declarado e explicitado no primeiro momento. Por exemplo, as formas dos seres que vamos conhecendo desde pequenos. Aquela idéia segundo a qual formamos os conceitos gerais por indução, é impossível. Porque, se vimos um cachorro e depois outros dois, três, quatro, para formar a espécie cachorro, o quê de um comparamos com o quê de outro? Se não fazemos as comparações dentro da mesma linha de coerência categorial, por assim dizer, a cor de um com a cor de outro, a forma etc.. Não conseguimos formar o conceito geral. Mas se fazemos isso é porque já sabíamos o que comparar, sabíamos o quê, de um, era comparável ao quê de outro. E se sabíamos disso é porque tínhamos o conceito geral. Portanto, eu afirmo que o conhecimento das essências dos seres é imediato na sua primeira apresentação. E isso é uma questão de anamnese, questão de recordar. Mas se o indivíduo não consegue recordar isso ele não tem clareza sobre os dados do problema. Então ele vai pro-

duzir uma análise, uma construção verbal em cima de dados que estão muito frouxos. O problema não é então de raciocínio ou de análise; é um problema fundamental de recordação. A memória é algo fundamental neste ponto: eu tenho que recordar como as coisas vieram para que quando eu as recorde elas venham com tudo o que elas trouxeram na primeira apresentação e não com um recorte posterior. Então, toda a teoria da formação das espécies, das idéias gerais por indução é simplesmente má recordação. O indivíduo não lembra que quando viu o segundo gato, por exemplo, nele reconheceu o primeiro; não precisou ver quinze gatos para concluir a espécie gato. Ele está confundindo a estrutura lógica da formação do conceito com a estrutura temporal, psicológica e gnoseológica. Logicamente, um conceito geral é um agrupamento de várias características em comum, discernidos em vários seres, mas foi assim que a coisa chegou ao nosso conhecimento? Não pode ter sido. Isto é a reconstrução que fazemos depois. Se queremos fazer isso no computador, por exemplo, colocamos as várias notas que compõem o ser e depois compomos a idéia geral.

As essências são cognoscíveis na primeira apresentação. Nesse sentido, eu estou de acordo com Xavier Zubiri, quando ele diz que o específico da percepção humana é a percepção de realidade, das coisas como reais. E o que é real?

Real é aquilo no qual você percebe algo que é dele mesmo. O exemplo de Zubiri, acerca da percepção do calor: o cachorro percebe o calor porque o calor o esquentou, o calor é algo que esquenta. O ser humano não percebe o calor assim, ele percebe que o calor é quente. A quentura é do calor; ele não percebe somente o estímulo que vem para ele, ele percebe que a coisa tem um *em si*.[48] E é exatamente isso que se chama perceber, porque enquanto percebemos somente a estimulidade, ela pode ser apenas uma excitação inconsciente. Por exemplo, quando estamos com calor e não reparamos; a partir do momento em que reparamos, percebemos uma realidade, e não somente uma mudança nossa de estado. Porque quando há uma mudança de estado em nós, não ocasionada por nada externo, também percebemos a

[48] "*[...] El sentir humano es outra cosa que el sentir animal. El hombre siente lo sentido no 'estimúlicamente', sino 'realmente'. Según este momento de alteridad, según este momento de formalidad, el hombre siente en impresión un modo de alteridad distinta a la que siente el animal. No sólo siente calor, no sólo siente que el calor calienta, sino que siente impresivamente que el calor 'es caliente', siente la realidade. Por esto el hombre siente la realidad impresivamente: tiene lo que llamo 'impresión de realidad'. [...] Pelo el hombre además de vida y de capacidad de sentir tiene una tercera nota: 'la inteligencia'. ¿Qué es inteligir? Suele decirse que inteligir es concebir, juzgar, razonar, etc. Ciertamente la inteligencia ejercita todos estos actos. Pero ello no nos ilustra acerca de qué sea formalmente el acto de inteligir, la intelección. Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender las cosas como reales, esto es, 'según son de suyo'; consiste en aprehender que sus caracteres pertenecen en propio a la cosa misma; son caracteres que la cosa tiene 'de suyo'. Todo lo que el hombre intelige es inteligido como algo 'de suyo'.*" (ZUBIRI, Xavier. **El hombre y Dios**, 1988, p. 32-24). (N.R.)

diferença. Por exemplo, se o calor é nosso, se é febre, ou se é o calor do calor, se está calor na atmosfera; se o ar está quente, é porque ele é quente em si mesmo, não sou eu que estou quente. Zubiri tem toda razão nesse ponto.

Mas temos de radicalizar isso tudo. Não somente a nossa percepção é percepção de realidade, mas nós somos conhecimento do real; não somos nada mais além disso. Nós não somos seres que conhecem, somos o próprio conhecimento. E esse conhecer é função essencial do ser humano que determina todas os caracteres secundários do homem, inclusive físicos. A nossa sensibilidade táctil é maior do que a de qualquer outro bicho que se conheça, mais diferenciada, mais fina. O corpo humano é uma máquina de conhecer, não é uma máquina de se alimentar, dormir, que fica conhecendo depois. Porque o ser humano depende muito mais do ambiente externo por mais tempo do que os outros animais. Para um animal, o seu tempo de educação, formação é de um vinte avos da sua existência, para nós é um terço, um quarto, um quinto, até os dezoito, vinte anos. Por que isto? Porque o essencial da nossa função tem que ser atualizado pela linguagem. A maior parte das coisas que vamos fazer tem que ser atualizado pela linguagem, não vêm sozinhas. As pessoas imaginam que é a cultura que faz isso e não elas, o que é uma outra bobagem. O processo de aprendizado é um pro-

cesso ativo nosso, o qual estamos fazendo, não é a cultura que está metendo as coisas em nossa cabeça as quais estamos passivamente engolindo. O sujeito ativo é o indivíduo concreto, biologicamente distinto, individualizado; este é o verdadeiro sujeito ativo do aprendizado. Mas ele precisa de muitas coisas para atualizar esse potencial que vem todo através da linguagem. Por que? Porque o essencial do que ele vai fazer é exatamente isso. Já, o bicho, por exemplo, o urso, também recebe conhecimento, do qual ele precisa só um mínimo, porque o essencial dele não é conhecer, e sim alimentar-se.

Toda experiência é parcial, só que ela não se realiza sem o círculo de latência. A filosofia baseada em Kant diz que o que nós conhecemos não são as coisas, mas signos de coisas, que não percebemos esse copo, por exemplo, mas um signo de copo que é um aspecto dele. Mas isso é confundir aspecto com signo. Claro que o aspecto é um signo da coisa inteira, mas a modalidade de presença real deste objeto consiste em apresentar esse aspecto e não todos. Porque se o objeto pudesse apresentar todos os seus aspectos ao mesmo tempo ele não seria o que é, ele seria outra coisa: por exemplo, um copo que teria que ter o fundo e a boca do mesmo lado. A diferenciação das formas no espaço é a diferenciação em aspectos. Ele não pode se apresentar todo de um vez, mas não por uma limitação minha, e sim pela estrutura

mesma dele. Um cachorro não pode me apresentar o seu pelo e o seu fígado ao mesmo tempo; para ver o seu fígado, preciso abrir o cachorro. Isto não quer dizer que o pelo seja apenas um signo de cachorro. Não, porque quando vejo o pelo não estou vendo um signo de cachorro, estou vendo o cachorro, por um aspecto dele que corresponde à sua exterioridade, ao passo que o fígado é um elemento interior, e tem que permanecer no interior senão ele morre. Não se pode confundir o que estou chamando de aspecto e círculo de latência com signo e significado, fenômeno e númeno. Não é disto que se trata, ou seja, que percebemos um aspecto, mas por trás dele tem aquilo que o ser é verdadeiramente. Ele é verdadeiramente aquele aspecto, o qual é a sua modalidade de se apresentar. Ele não é outra coisa a não ser esta modalidade, e ele não poderia invertê-la; para isso precisaria ser outra coisa. Um animal que tivesse o seu interior e o seu exterior igualmente visíveis seria um tipo muito peculiar de animal, e se apresentaria exatamente dessa maneira. Por exemplo, uma casa da qual você visse a porta e o interior ao mesmo tempo, seria uma casa muito peculiar, não seria bem o que chamamos de casa, seria outra coisa. Então, a diferenciação do ser em aspectos não é uma limitação do nosso conhecimento, nem é algo que tem a ver com a *coisa em si*, com o aspecto fenomênico externo e o misterioso interno.

Não! Essa é a própria estrutura da coisa. Ela tem que se mostrar assim porque ela é assim. Não é que ela se mostra assim só para me enganar. É por isso que, quando percebo um aspecto, eu percebo ao mesmo tempo a coisa inteira. Existe o aspecto patente e o aspecto latente. Eu percebo o patente como patente e o latente como latente ao mesmo tempo, e eu posso me enganar na apreensão do latente, como posso me enganar na apreensão do patente. Um não é mais conhecível do que o outro.

Assim, quando temos o conceito de um ente, temos apenas o conceito da essência dele. Mas estamos conscientes de que o objeto real não é somente o seu conceito ou sua essência, ele é todo o seu círculo de latência. Quando fazemos raciocínios usando o conceito da essência, implicitamente estamos dando por pressuposto que na tradução real daquele conceito, vai entrar todo o círculo de latência. Por exemplo, se eu estou raciocinando sobre um gato, a definição de gato é independente do que ele come. Quando, partindo do conceito de gato, tiro conclusões que devam se aplicar a um gato real, estou dando por pressuposto que não estou me referindo somente ao conceito da essência, mas ao conceito da essência de um ser real, com todo o seu círculo de latência, portanto, de um gato que vai ter que comer alguma coisa, por exemplo. Por um lado, o círculo de latência de

um ser qualquer não é infinito, mas é ilimitado; não é limitável, é finito, e em algum lugar ele vai acabar. Nunca temos a idéia precisa de onde ele acaba, porque é ilimitado, mas sabemos que ele não é infinito, porque o próprio ser é finito e, portanto, o círculo de latência dele não pode ser infinito. Na hora em que apreendemos o conceito dele, podemos nos equivocar quanto ao círculo de latência. Então, podemos fazer um raciocínio formalmente correto sobre uma essência verdadeira que não vai se aplicar à realidade porque esquecemos do círculo de latência no meio do caminho.

Os aspectos do círculo de latência de qualquer ser, sendo em número ilimitado, nem sempre se atualizam a qualquer momento. Existem aspectos do ser que só podem aparecer em circunstâncias muito determinadas e que podem ser irrelevantes para certos raciocínios. Por exemplo, o fato de que um gato possa virar cuíca; desde que existe gato, nunca pensaram nisso, mas a partir de um certo momento alguém inventou a cuíca e a possibilidade de virar cuíca entra no círculo de latência do gato se ele estiver à mão de algum sambista. É um dado aparentemente irrelevante mas faz parte do seu círculo de latência; é também um prolongamento objetivo, porque essa possibilidade está no gato mesmo, não está no conceito que fazemos dele. São as propriedades da pele do gato que permitem que se faça a cuíca. As

intenções do sambista apenas atualizam uma possibilidade que está na pele do gato, e não na cabeça do sambista. A pele do gato esticada possui um som x, ela tem essa propriedade e é por isso que o gato pode virar cuíca. Claro que ele só virará cuíca se um sambista inventar de fazer isso com ele. Mas o sambista não pode fazer uma cuíca com um hipopótamo ou com uma tartaruga; ele depende das propriedades da própria pela do gato. Este é um prolongamento objetivo, é uma possibilidade de que aquele ente manifeste algo que não havia manifestado antes. Para brasileiro, gato puxa a idéia de cuíca, mas não para um alemão e, no entanto, o gato é o mesmo.

O ser humano é sempre latente, a realidade é latência e é um contato, mas todos esses contatos subentendem o todo, mas não o subentendem como uma *coisa em si* misteriosa que estaria por trás, ela não está por trás e sim está presente. O modo de a coisa estar presente é exibir aquele aspecto, porque se ela exibisse todos os aspectos isso já não seria presença. Uma galinha não pode estar botando um ovo e estar na canja ao mesmo tempo, e isto não é um defeito da galinha nem do seu conhecimento da galinha. Isto é da própria galinha, é o modo de existência dela. Ela tem que mostrar um ou outro desses aspectos. Isso não quer dizer que um seja um signo de galinha e o outro seja outro signo de galinha e a *galinha em si* nunca se

apresenta. A galinha que põe ovo é a galinha da canja, e também é a galinha em si. Não é um fenômeno de galinha ou signo de galinha. Dentro da sucessão temporal dos aspectos que esse ser pode manifestar há alguns que são incompatíveis ao mesmo tempo, e isto está na estrutura dele, isso é o *em si* dele. Ser galinha significa poder botar ovo e ser canja, mas não ao mesmo tempo.

Quanto mais pudermos preencher essa latência de significado, de presença, mais estamos conhecendo o objeto, e quanto mais fizermos isso mais veremos que o aspecto que ele nos apresenta no momento é limitado.

Tenho um amigo cujo pai era muito ligado nessas coisas de economia e um dia estávamos tomando lanche e ele começou a explicar de onde vinha cada uma daquelas coisas, o pão, o leite , a manteiga, a geléia, a mesa, a xícara, e todo o processo necessário para fazer tudo aquilo. É claro que tudo isso estava presente, se a xícara estava lá é porque alguém a fez. Se o ovo estava lá é porque alguma galinha botou e alguém o trouxe aqui. Tudo isso é real, só que como o nosso círculo de latência estava amortecido, estávamos conscientes de muito pouco, ou seja, nossa atenção consciente estava muito tênue; víamos no momento só o aspecto utilitário, mas a conversa do homem tornou presente tudo isso que já estava real, o que é isso? Anamnese. Anamnese não é a recordação de

uma outra existência, é a recordação daquilo que já sabemos, mas não estamos prestando atenção, não estamos conscientes.

O que são, por exemplo, as grandes intuições de ordem mística, profética? Atualizações do círculo de latência. O sujeito viu Deus. Este Deus não é uma outra coisa que está para além; Ele sempre esteve presente, mas como o nosso círculo de latência está limitado, não O percebemos. Contudo, se ampliássemos nosso círculo de latência - que é o que acontece nos verdadeiros estados contemplativos -, nós O veríamos. É preciso realizar a atualização plena do círculo de latência, ou seja, o homem não está simplesmente vendo um copo, uma mesa, mas está contemplando a própria realidade, vai deixando que ela apareça. Qualquer um pode fazer isso, ou seja, deixar que o mundo se revele para nós.

No começo do Fausto, de Goethe, por exemplo, Fausto faz uma bruxaria e convoca o espírito do macrocosmo, e este se apresenta diante dele e ele é monstruoso, é um diabo. Para vermos Deus, é preciso ver o mundo primeiro, e o mundo é muito feio; é horrível, é medonho, é esmagador. É só pensarmos na história do século XX, nos morticínios, atualizarmos isso, tornarmo-nos consciente disso, mas não só do conceito verbal, é preciso pensar o sangue, a carne, o medo, o pavor, a crueldade. É preciso

deixar tudo isso vir, porque sabemos que isso aconteceu. É preciso que contemplemos os processos naturais, a deriva dos continentes, a formação das camadas geológicas, a formação dos planetas, o *big bang*, deixar tudo isso vir, aí veremos o espírito do macrocosmo.

Na medida em que, através da ampliação do círculo de latência se presentifica o macrocosmo, o universo, vemos Deus, mas não antes disso. É por isso que as pessoas não sabem que existe Deus e nem o diabo, porque elas não sabem nem que existe um gato por trás do gato. É isso que caracteriza uma burrice espiritual, uma cegueira acachapante.

Conhecimento por experiência é aquele que vamos tendo um pelo outro, quando, pelos índices ou aspectos ou signos, as coisas se nos apresentam, mas o conhecimento por presença só se dá quando permitimos que o objeto nos mostre o seu círculo de latência: é a contemplação amorosa. O termo é bonito e poético mas na hora em que o realizamos, é terrível. A possibilidade de um engano é muito grande porque temos medo e o medo nos turva. Por exemplo, esses casos de regressão de memória: normalmente não podemos fazer uma regressão de memória induzida, porque se ela for induzida pode borrar tudo, somos nós mesmos que temos que fazer, voluntariamente. Mas, se nos lembrarmos de coisas que aconteceram há vinte, trinta, quarenta ou cinqüenta anos atrás,

e as presentificarmos da melhor maneira possível, vamos presentificá-las tal como as sentimos. Só que nós não somos mais aquele, já temos duas, três, quatro ou dez camadas a mais, e não apenas aquela, com a qual vivenciamos aquilo. Eu tive a sorte de que minhas recordações de infância foram muito simples, porque eu estava doente, deitado num quarto, e fiquei anos assim. A maior parte das minhas recordações eram de um ambiente muito pequeno e muito monótono, que eu conhecia em todos os seus detalhes. Isso, de certo modo, me facilitou as coisas. Para mim toda a recordação desse tempo é bastante clara. Eu, às vezes, recordo coisas da infância com muitos detalhes, mas eu sei que não sou mais aquela criança. Eu sou aquilo e mais alguma coisa, e sou eu mesmo que tenho que distinguir entre as duas coisas: o que eu estou pondo agora e o que veio antes. Neste ponto é que fazemos muita confusão; e é daí que surgem coisas, tais como, pessoas em regressões, acharem que foram estupradas ou abusadas sexualmente pelo pai. Isso é uma reinterpretação à luz de um medo que ela tem agora. Mas se for uma verdadeira contemplação não haverá medo. Uma verdadeira rememoração sabe que os acontecimentos não estão mais acontecendo. Então, mesmo que as coisas tenham sido horríveis, elas serão olhadas com piedade e serenidade. Ora, no curso dessas regressões, as pessoas não passam por isso, elas

passam por uma catarse, que é ter a emoção de novo: aí já borrou tudo, não é mais conhecimento, é teatro.

Para conhecer o passado como ele foi, é preciso já tê-lo perdoado totalmente e dizer: "quero conhecer", então admitimos tudo e não vamos rejeitar esse passado. Portanto, se houver alguma coisa horrível, vamos olhá-la com amor porque queremos que aquele objeto exista, porque queremos vê-lo. Mesmo que ele seja um mal em si, vê-lo é bom; é como Dante vendo o inferno, o inferno é ruim, mas vê-lo é bom, porque queremos conhecer. Se queremos conhecer já precisamos ter alcançado o estado de contemplação amorosa.[49] Se não, não o alcançamos. Portanto, se eu vou me revoltar porque meu tio ou minha tia me bulinaram, quando eu tinha dois anos, não estou recordando direito. Aconteça o que acontecer, se eu cheguei ao estado de contemplação amorosa, eu superei, estou livre, e estou livre justamente na medida em que admito tudo isso: e sei que o passado é passado. Mas, se ainda estou chocado ou revoltado, então estou distorcendo tudo. Nesse sentido, a regressão é autocontraditória. Só se pode fazer uma recordação quando há um desejo de conhecer e um desejo de admitir. Esse desejo de admitir pressupõe um estado no qual a

---

[49] *Ver* Cap. XIII, 1. (N.R.)

alegria de conhecer se sobrepõe ao horror das coisas conhecidas, senão não conhecemos. Na medida em que conhecemos estamos nos libertando. A alegria de conhecer se superpõe ao terror da experiência, como no teatro, ou no cinema. Por exemplo, por que há o prazer estético de ver um morticínio no cinema? Porque a forma estética domina de certo modo. Nesse sentido é uma contemplação estética, porque tem essa distância estética. É uma experiência de segundo grau; ou seja, é uma experiência cognitiva, não é uma experiência vivida, não é uma experiência física; é sendo uma experiência cognitiva, então a alegria de conhecer resgata tudo. O que quer que nos tenham feito de mal não tem importância por definição. Mas se eu volto a me sentir como vítima daquelas coisas, eu não estou conhecendo, eu estou revivendo. E se estou revivendo, estou traumatizado, então para mim o tempo não passou, porque eu sinto a ofensa feita há quarenta anos atrás, como se fosse uma ofensa feita agora.

Porém, se estamos no estado contemplativo, o passado pode aparecer como apareceu para Marcel Proust, em sua obra "Busca do Tempo Perdido", ou seja, como ele foi mesmo. A experiência de Proust é maravilhosa: trata-se de tentar recordar como é que tudo se passou exa-

tamente.[50] Se é uma recordação, há, automaticamente, esse prazer, o prazer de podermos escrever e descrever, é um domínio da inteligência e a inteligência está se superpondo a tudo isso, e justamente na medida em que ela aceita tudo, ela se liberta. Mas se formos questionar o que nos aconteceu, não querendo que aquilo tivesse acontecido, nos perdemos.

Eu pergunto, como é que pessoas que não são capazes de fazer nem essa operação consigo mesmas podem ensinar filosofia ou ter opiniões sobre o que quer que seja, se são pessoas espiritualmente toscas, primitivas, grosseiras, selvagens, burras, infantis, pueris, mal desenvolvidas? Quase todos os professores de filosofia são assim, e muitos dos filósofos que estudamos são pessoas pueris, que não se entendem a si mesmas. Tudo o que eles fazem não é filosofia, filosofia é isso aqui, se é para levar a sério, então, é isso aqui. Filosofia é a busca da sabedoria, sabedoria é saber as coisas como elas realmente são.

Qualquer pessoa que não seja nem capaz de fazer isso, nem de conhecer a si mesma, vai dar opinião sobre a existência ou não de Deus. Por

---

[50] "[...] mas é mister sacrificar o amor do momento e cogitar, não das próprias predileções, mas da verdade, que não indaga de nossas preferências e até nos proíbe de nelas pensar. E só se a seguirmos é que algumas vezes encontramos o que abandonáramos [...]". (PROUST, Marcel. **O tempo redescoberto**. 10. ed. São Paulo : Globo, 1990, p. 288). (N.R.)

exemplo, o livro *The open conspiracy*, de Wells, tem um capítulo, onde podemos ver o horror da mentalidade moderna: *What mankind has to do*. É uma mente monstruosa. Quem é ele para dizer para dizer o que a humanidade tem que fazer? Temos que saber o que temos que fazer. Nem Cristo disse o que a humanidade tem que fazer. Ele disse o que é certo, nós fazemos o que quisermos. Mas as pessoas, hoje, vêm com receita de mundo. É fácil perceber como uma mentalidade desta é espiritualmente baixa, atrasada e retardada; é um caso de retardamento espiritual. Desenvolvimento espiritual é sobretudo autoconhecimento, consciência, consciência de si, a qual começa com a anamnese.

A partir dessas coisas vemos que o número de questões filosóficas que podem ser colocadas a partir desses preceitos, e ser resolvidos de uma maneira simples e aceitável para qualquer ser humano nesse mundo, culto ou inculto, é imenso. Tudo tem origem nas experiências infantis e primordiais que são muito importantes.

IV. INTELIGÊNCIA E VERDADE[51]

[51] Duas aulas do *Seminário de Filosofia*, Curitiba, agosto de 1994. (N.A.)

1. Inteligência e proficiências

Inteligência, no sentido em que aqui emprego a palavra, no sentido que tem etimologicamente e no sentido em que se usava no tempo em que as palavras tinham sentido, não quer dizer a habilidade de resolver problemas, a habilidade matemática, a imaginação visual, a aptidão musical ou qualquer outro tipo de habilidade em especial. Quer dizer, da maneira mais geral e abrangente, a *capacidade de apreender a verdade*. A inteligência não consiste nem mesmo em pensar; quando pensamos, mas o nosso pensamento não capta propriamente o que é verdade naquilo que pensa, então o que está em ação nesse pensar não é propriamente a inteligência, no rigor do termo, mas apenas o desejo frustrado de inteligir ou mesmo o puro automatismo de um pensar ininteligente. O pensar e o inteligir são atividades completamente distintas. A prova disto é que muitas vezes o sujeito pensa, pensa, e não intelige nada, e outras vezes intelige sem ter pensado, numa súbita fulguração intuitiva.

A inteligência é como um órgão apto para captar a verdade, que entra em operação seja pelo pensamento, seja pela imaginação ou pelo sentimento e, às vezes, diretamente, por um ato intelectivo — ou intuitivo — instantâneo, no qual captamos alguma coisa sem uma preparação e sem uma forma representativa em

especial que sirva de canal à intelecção. Outras vezes, há uma longa preparação através do pensamento, da imaginação e da memória, e no fim não captamos coisíssima nenhuma: cumpridos os atos representativos, a intelecção a que se dirigiam estes atos, falha por completo; ou seja, dados os meios, a finalidade não se realiza. A inteligência está na realização da finalidade, e não na natureza dos meios empregados. E se a finalidade dos meios de conhecimento é conhecer, e se o conhecimento só é conhecimento em sentido pleno se conhece a verdade, então a inteligência pode ser definida como sendo *a potência de conhecer a verdade por qualquer meio que seja*.

O conceito da verdade, e as discussões todas que suscita, podem ficar para outra ocasião.[52]

---

[52] Muitas dessas discussões são ociosas. Perguntar, por exemplo, se a verdade das coisas existe em si ou só na medida em que alguém a conhece, ou é uma ocupação fútil ou pressupõe que objetos e coisas do mundo físico existiam antes e separadamente de qualquer inteligência ou consciência. Esse pressuposto dá por resolvida a questão básica antes de tê-la sequer colocado: a objetividade do mundo físico em relação ao sujeito cognoscente humano é, na ordem lógica, uma questão infinitamente posterior à da existência ou inexistência de um Espírito criador. Pois, existindo este Espírito, para que necessitaria o mundo físico de ser legitimado pelo testemunho humano? Este, ao atestar a existência do mundo, não tranquilizaria senão a si mesmo, respondendo a uma pergunta que ele próprio colocou e à qual os objetos, eternamente garantidos pelo testemunho divino que os criou e mantém na existência, permaneceriam eternamente indiferentes. Eis aí por que anteceder à questão ontológica a ponderação gnoseológica — preceito que Kant quis tornar cláusula pétrea do método filosófico — é puro e simples *nonsense*. (N.A.)

Por enquanto, e tomando provisoriamente a palavra "verdade" em seu sentido vulgar de coincidência entre fato e idéia, bastam estas distinções elementares para nos levarem a perceber o quanto é errônea a direção tomada pela atual teoria das "inteligências múltiplas", que dissolve a noção mesma de inteligência numa coleção de habilidades — que vão desde o raciocínio matemático até a destreza física e o traquejo social —, sem notar que todas estas capacidades e outras quantas similares são meios e que a inteligência não é um meio, mas o ato mesmo, o resultado a que tendem esses meios e para o qual nenhum deles é por si — nem a soma deles todos é por si — condição suficiente. A teoria das inteligências múltiplas surgiu como uma reação contra a teoria do QI, que por sua vez identificava a inteligência, exclusivamente, com a habilidade verbal, matemática e imaginativo-espacial. Mas é um caso típico de substituição de uma falsidade por outra. Sejam poucas ou muitas as habilidades com que se identifica a inteligência, o erro é o mesmo: confundir a inteligência com os instrumentos de que se serve.

Essa confusão acontece porque a maior parte das pessoas se conhece muito mal, mesmo nas coisas práticas e nos aspectos mais óbvios da vida. Quanto maior não seria sua dificuldade de captar a diferença sutil entre os atos representativos e a inteligência! Vendo sempre a in-

teligência atuar através do pensamento, da memória, da imaginação, do sentimento, confundem portanto o canal com aquilo que por ele passa, o veículo com o passageiro, e tomam por "inteligência" os meros atos mentais.

Esse equívoco acabou por ser oficializado e legitimado pela educação. De modo geral, todas as formas de ensino visam a incrementar as habilidades em que a inteligência se apoia, como a memória, a imaginação, o raciocínio etc., e não dão a menor importância para inteligência enquanto tal.[53] O fato é que a entrada em cena dessas outras faculdades não acarreta necessariamente a da inteligência. Podemos desenvolver bastante o raciocínio verbal, ou a imaginação visual, ou a memória, ou a aptidão artística, sem que haja efetivamente uma inteligência dirigindo os seus passos — a prova é que várias dessas aptidões são mais desenvolvidas em certos retardados mentais do que em pessoas comum. Aliás, se é pelo raciocínio que às vezes inteligimos, também é por ele que nos enganamos. Do mesmo modo, às vezes a imaginação nos leva à compreensão real de alguma

[53] O culto dos meios sem os fins é um traço típico das culturas atrofiadas, das pseudomorfoses culturais como as chamava Spengler, que vivem de imitar o que não compreendem e, quando admiram alguma coisa boa, admiram-na pelo motivo errado. Uma depreciação instintiva dos poderes cognitivos da inteligência e um deslumbramento caipira ante as arquiteturas complexas do pensamento e da linguagem tomadas como realizações estéticas e demonstrações circenses, são tendências marcantes da mentalidade subdesenvolvida. (N.A.)

coisa, mas ela também nos leva para longe da verdade. O desenvolvimento destas faculdades, imaginação, memória, raciocínio etc., não implica portanto necessariamente o da inteligência; também é verdade o vice-versa: que a inteligência é independente desses outros processos, que lhe servem de canais, instrumentos, ocasiões e nada mais. Mas o vice-versa não deve ser tomado em sentido rigoroso, pois uma inteligência resolutamente decidida a descobrir a verdade sobre alguma coisa acaba em geral encontrando os canais mentais pelos quais chegar ao seu objetivo, ou seja, ela desenvolve as *faculdades* de que necessita. Sem excluir portanto que haja casos de inteligências mesmo superiores mas carentes de meios ou canais específicos de atuação, - que são exceções e raridades que antes confirmam a regra -, o desenvolvimento dos meios não implica o da inteligência, mas o desenvolvimento da inteligência leva quase que necessariamente à conquista dos meios.

Se definimos a inteligência como a capacidade humana de captar o que é verdade, também entendemos que o essencial do ser humano, aquilo que o diferencia dos animais, não é o pensamento, não é a razão, nem uma imaginação ou memória excepcionalmente desenvolvidas, embora tudo isto haja efetivamente no ser humano. Pois pensar, um macaco também pensa: ele completa um silogismo e até encadeia

silogismos num raciocínio relativamente perfeito. Imaginação, até um gato possui: os gatos sonham. Por este caminho não encontraremos a diferença específica humana, aquilo que nos torna homens em vez de bichos. E, se é importante arraigar o homem no reino animal, para não fazer dele um ser angélico sem pés no solo, também é importante saber distingui-lo de uma tartaruga ou de um molusco, por alguma diferença que não seja meramente quantitativa e acidental[54].

O que nos torna humanos é o fato de que tudo aquilo que imaginamos, raciocinamos, recordamos, somos capazes de ver como um conjunto e, a este conjunto, podemos dizer um *sim* ou um *não*, podemos dizer: "É verdadeiro", ou: "É falso". Somos capazes de *julgar* a veracidade ou falsidade de *tudo* aquilo que a nossa própria mente vai conhecendo ou produzindo, e isto não há animal que possa fazer.

Mas, dirá o velho Pilatos em nós, *quid est Veritas*? Cada um de nós é um juiz romano, corrompido até a medula, a fazer de conta que não sabe aquilo que sabe perfeitamente bem, a esta pergunta poderemos responder: "A verdade da

---

[54] Cem anos de darwinismo *pop* tornaram a maioria dos intelectuais incapazes para perceber que a mutação de uma espécie em outra, se acontece, só poderia se dar por saltos e rupturas que introduzissem caracteres *especificamente diferentes*, e jamais por acumulação quantitativa de informações substancialmente idênticas. (N.A.)

qual alegas nada saber, infausto Pôncio, a verdade é o *quid* — esse mesmo *quid* que, se desconhecesses, não poderias usar como medida de aferição para o termo *verdade*. Se pergunto *quê* é alguma coisa, se ignoro mesmo o que é alguma coisa, é porque a coisa que se me oferece nesse instante não cumpre, não atende perfeitamente a condição exigida na palavra *quê* — aquela consistência, aquela coesão do estar, do agir e do padecer, aquela patência e sobretudo aquela fatalidade, aquele não-ser-de-outro-modo, aquela impositiva ausência de perguntas — e da capacidade de fazer perguntas — que me sobrevém quando sei o *quê*. *Ecce veritas*. É o que basta por enquanto, sem prejuízo de posteriores discussões e aprofundamentos.

2. Não existe inteligência artificial

Hoje em dia, quando se fala de "inteligência artificial", mais certo seria dizer *pensamento* artificial, ou talvez *imaginação* artificial, porque uma determinada seqüência de pensamentos, um conjunto de operações da mente, pode ser imitado de várias maneiras. Um conjunto é imitado, por exemplo, na escrita, que é uma imitação gráfica de sons, que por sua vez imitam idéias, que por sua vez imitam formas, funções e relações de coisas. A escrita foi a primeira forma de pensamento artificial. Toda

e qualquer forma de registro que o homem use, já é um tipo de pensamento artificial, uma vez que implica um código de conversões e permutações, e neste sentido um programa de computador não é muito diferente, por exemplo, de uma regra de jogo. Por exemplo, o jogo de xadrez, em que se concebe uma seqüência de operações com muitas alternativas, cristalizadas num determinado esquema que pode ser imitado, repetido ou variado segundo um algoritmo básico. Existem muitas formas de pensamento artificial, ou de imaginação artificial. Porém, a inteligência propriamente dita, não tem como ser artificial. O pensamento artificial é essencialmente uma imitação de atos de pensamento segundo a fórmula das suas seqüências e combinações. Do mesmo modo podemos imitar a imaginação e a memória, se em vez de utilizarmos uma correspondência biunívoca entre signo e significado recorrermos a uma rede de correspondências analógicas; em ambos os casos, trata-se de imitar um algoritmo, a fórmula de uma seqüência ou rede de combinações, que por sua vez imitam as operações reais da mente. Acontece que a inteligência não é uma *operação da mente*; ela é o nome que damos a uma determinada *qualidade do resultado* dessas operações, pouco importando qual a faculdade que as realizou ou qual o código empregado. É legítimo dizer que um indivíduo inteligiu alguma coisa somente quando ele cap-

tou a verdade dessa coisa, seja pelo raciocínio, seja pela imaginação ou seja lá pelo caminho que for. Até mesmo o sentimento intelige quando ama o que é verdadeiramente amável e odeia o que é verdadeiramente odioso; há uma inteligência do sentimento, como há uma burrice do sentimento. A inteligência não reside *na* mente, mas num certo tipo de relação entre o ato mental e o seu objeto, relação que denominamos *veracidade* do conteúdo desse ato mental (notem bem: veracidade do conteúdo, e não do ato mesmo).

Neste ponto se poderia objetar que, quando um ato de pensamento artificial chega a um resultado verdadeiro, por exemplo quando um computador nos assegura que 2 + 2 = 4, este é um ato de inteligência, uma vez que nos dá uma verdade. A diferença, aqui, é que o computador não *intelige* que 2 + 2 = 4, mas apenas realiza as operações que dão por resultado 4, segundo um programa ou algoritmo preestabelecido. Se ele for programado segundo a regra de que 2 + 2 = 5, ele não somente dará sempre este resultado, mas ainda o generalizará para todos os casos similares, segundo a regra 2a + 2a = 5a. A inteligência não consiste somente em atinar com um resultado verdadeiro, mas em *admitir* esse resultado como verdadeiro. Que significa *admitir*? Significa, primeiro, estar livre para preferir um resultado falso (um computador pode ser programado para preferir os re-

sultados falsos num certo número de ocasiões, mas sempre segundo um padrão preestabelecido). Em segundo lugar, *crer* nesse resultado, isto é, assumir uma *responsabilidade pessoal* pela afirmação dele e pelas conseqüências que dele derivem. A inteligência, neste sentido, só é admissível em seres livres e responsáveis, e o primeiro ser livre e responsável que conhecemos na escala dos viventes é o homem: nenhum ser abaixo dele possui inteligência, e se há seres superiores ao homem é um problema que não nos interessa no momento e cuja solução não interferiria no que estamos examinando aqui. *A inteligência é a relação que se estabelece entre o homem e a verdade, uma relação que só o homem tem com a verdade, a qual só se dá no momento em que intelige e admite a verdade, já que ele pode tornar-se ininteligente no instante seguinte, quando a esquece ou a renega.*

Neste sentido, o resultado da conta de 2 + 2 que aparece na tela do computador é uma verdade, mas uma verdade que está *no objeto* e não ainda na inteligência; essa verdade está na tela como a verdadeira estrutura mineralógica de uma pedra está na pedra ou como a verdadeira fisiologia do animal está no animal; ou seja, são verdades latentes, que jazem na obscuridade do mundo objetivo aguardando o instante em que se atualizarão na inteligência humana. Do mesmo modo, podemos pensar uma idéia verdadeira sem nos darmos conta de

que é verdadeira; neste caso, a verdade está no pensamento como a verdade da pedra está na pedra: o ato de inteligência só se cumpre no instante em que percebemos e admitimos essa verdade como verdade. A inteligência é, neste sentido, mais "interior" a nós do que o pensamento. O pensamento, para nós, pode ser objeto. A inteligência, não. O ato de reflexão pelo qual retornamos a um pensamento para examiná-lo ou julgá-lo é um *outro* pensamento, de conteúdo diferente do primeiro. Mas a recordação de um ato de inteligência é o mesmíssimo ato de inteligência, reforçado e revivificado, numa nova afirmação de si mesmo. Não posso recordar o conteúdo de um ato de intelecção sem inteligir novamente *os mesmos* conteúdos, quase sempre com redobrada força de evidência.

Se definirmos o pensamento artificial como a imitação, por sinais eletrônicos, de certos atos de pensamento, entenderemos que o pensamento artificial é pensamento, que a imitação de pensamento é pensamento, pois pensar, afinal, é apenas usar sinais ou signos para representar certos dados internos ou externos. Mas a imitação de inteligência não é inteligência, uma vez que só há inteligência no ato real pelo qual um ente humano real apreende realmente uma verdade no instante em que a apreende; na imitação teríamos somente um sujeito hipotético apreendendo hipoteticamente uma hipo-

tética verdade, cuja veracidade ele não pode afirmar senão hipoteticamente. Tudo isto seria apenas pensamento, não inteligência.

A inteligência somente se exerce perante uma situação real, concreta: o inteligir é concentrar o foco da atenção numa evidência presente, não se confunde com o meramente pensar uma verdade, pois consiste em captar a verdade desse pensamento; nem se confunde com o perceber uma cor, uma forma, pois consiste em apreender a veracidade dessa cor ou dessa forma; nem com o recordar ou imaginar uma figura, pois consiste em assumir a veracidade dessa recordação ou imaginação. Por isso não é possível imitar um ato de inteligência, pois sua imitação não poderia ser outra coisa senão a cópia do pensamento, ou da recordação, ou da imagem que lhe serviu de canal; mas, se esta cópia fosse acompanhada da captação de sua veracidade, não seria uma cópia, e sim o ato mesmo, revivido em modo pleno; e, se desacompanhado dessa captação, seria cópia do pensamento ou da imaginação apenas, e não do ato de inteligência. E esse pensamento ou essa imaginação, se verdadeiros em seu conteúdo, teriam apenas a verdade de um objeto, a verdade latente de uma pedra ou de um cálculo exibido na tela do computador, aguardando ser iluminada pelo ato de inteligência que a transformaria em verdade atual, efetiva, conhecida.

Um computador só pode julgar veracidade ou falsidade dentro de certos parâmetros que já estejam no programa dele, ou seja, falsidade ou veracidade *relativas a* um código dado de antemão, código esse que pode ser inteiramente convencional. Isto é, ele não julga a veracidade, mas apenas a logicidade das conclusões, sem poder por si mesmo estabelecer premissas ou princípios. Ora, a logicidade, a rigor, nada tem a ver com a veracidade, pois é apenas uma relação entre proposições, e não a relação entre uma proposição e a experiência real. Quando digo experiência real, não me refiro apenas à experiência cotidiana dos cinco sentidos, mas ao campo total da experiência humana, onde a experiência científica feita através de aparelhos e submetida a medições rigorosas se encaixa apenas como uma modalidade entre uma infinidade de outras. A inteligência, quando julga veracidade ou falsidade, pode fazê-lo em termos absolutos e incondicionais, independentemente dos parâmetros usados e da referência a um ou outro campo determinado da experiência; e é justamente este conhecimento incondicional da verdade incondicional que pode fundar em seguida os parâmetros da condicionalidade ou relatividade, assim como legitimar filosoficamente as divisões de campos de experiência, como por exemplo na delimitação das esferas das várias ciências.[55]

---

[55] "[...] A divisão da Ciência deve corresponder, em princípio, à

3. Evidência e certeza

O termo *intuição* designa em filosofia um conhecimento direto, uma intelecção maximamente evidente (o que não significa que deva ser confundida com o sentimento subjetivo de certeza). Um exemplo de um ato de inteligência intuitiva pode ser dado pelo fato de eu estar aqui neste momento, que é uma certeza absoluta e incondicional, o que não quer dizer que eu não possa duvidar dela, que eu não possa até mesmo, por um jogo engenhoso de imaginação, ter o sentimento da certeza de estar em outro lugar; significa apenas que eu só duvidarei dela e só acreditarei estar em outro lugar se eu sentir o meu campo de experiência como dividido em blocos estanques; ou seja, se eu perder o senso da unidade do campo da experiência, o que só acontece na fantasia, no estado hipnótico ou na esquizofrenia. Quando minha inteligência admite que eu estou aqui, você está admitindo como verdadeira uma determinada interpretação que faça do conjunto das informações que tenho neste momento, mas não só a respeito deste momento e sim a respeito do encaixe entre ele e os momentos que o antece-

---

divisão do ser em esferas, de modo que possamos estar seguros de que em determinado tema – que está delimitado de tal maneira à investigação de um outro tema vizinho – não interfirirá em nada no andamento das investigações que façamos." (CARVALHO, Olavo de. **Seminário de Filosofia**, São Paulo, 1996, p. 152. Husserl). (N.R.)

deram e aqueles que se seguirão. Eu sei que estou aqui não só por causa das informações sensíveis que recebo a respeito do ambiente, informações auditivas, tácteis etc., mas também porque sei que estas informações são *coerentes* com um passado (eu me lembro de ter vindo até aqui), são coerentes com um projeto de futuro, ou seja, com uma idéia que tenho a respeito do propósito com que vim aqui; e tudo isto forma um sistema tão coeso, tão inseparável, que a respeito deste conjunto eu pronuncio o julgamento de que *isto é verdade*: *Eu sei que estou aqui*. No entanto, não seria impensável que, estando aqui, eu imaginasse estar em outro lugar, e que até mesmo me persuadisse e, um tanto auto-hipnoticamente, "sentisse" que estou num outro lugar. Tudo isto pode ser *produzido*; porém, se o senso da unidade do campo da minha experiência ainda funciona, algo me dirá: *isto é falso*. Por que? Porque as informações que dizem que estou aqui *vêm todas juntas*; ao passo que aquelas que estou produzindo para dizer que estou em outro lugar vêm por partes.

Examinemos mais detidamente este ponto: na hipótese de não estarmos aqui neste momento, o que poderíamos imaginar a respeito do outro lugar onde supomos estar? O som? O visual? Um ou outro? Certamente não foram os dois exatamente no mesmo tempo e em proporção coerente. O motivo, o antecedente tem-

poral da nossa presença ali, eram-nos tão claros quanto as sensações visuais ou auditivas? Não; mas as informações que recebemos aqui sobre nossa presença vêm todas coladas umas às outras. Não captamos primeiro o visual, depois o auditivo, depois o táctil, ou seja, não *compomos* este ambiente, ele nos *vem* todo junto; e, embora, por abstração, possamos momentaneamente prestar atenção mais a um aspecto que a outro, sabemos e nos recordamos de que os aspectos preteridos estão aí presentes e podem ser atualizados na percepção a qualquer momento, sem um trabalho interior de construção voluntária (o qual seria obrigatório de modo a completar a imagem do outro lugar suposto, onde supostamente estaríamos ou nos sentíssemos estar enquanto estamos de fato aqui).

Esta certeza que temos de estar aqui é o que se chama *evidência*. Uma evidência é um conhecimento inegável, e até de certo modo indestrutível, porque, se disséssemos que não estamos aqui, *a quem* nós o diríamos? A quem está lá, ou a quem está aqui? O ato mesmo de dizermos que não estamos aqui subentende que estamos.

Há, em certos pensamentos que temos, esse caráter de veracidade, mas não sabemos definir bem em quê ele consiste; sabemos apenas que conferimos esta veracidade a alguns pensamentos e que a negamos a outros. Por exem-

plo, aqui negamos veracidade ao pensamento de que não estamos aqui. É a esta faculdade — a que diz "sim" ou "não" aos pensamentos, imaginações e sentimentos, que os julga como totalidade e diz "é verdadeiro" ou é "é falso" — que chamamos de *inteligência.*

4. Inteligência e vontade

A inteligência, em suma, é o *senso da verdade*, e uma inteligência apta, hábil ou forte é uma inteligência que está acostumada a discernir a verdade e a falsidade em todas as circunstâncias da vida, a aceitar a verdade e permanecer nela.

Com isto quero dizer que a inteligência não se esgota no mero aspecto cognitivo; se a potência de conhecer a verdade constitui a semente da inteligência, esta semente só floresce por iniciativa da vontade, e também pela vontade ela enfraquece e morre. Vontade significa o exercício da liberdade. Quando você capta que algo é verdadeiro, significa que você *aceitou* que aquilo é verdadeiro, e quando você capta que é falso, significa que você o *rejeitou*. Ora, quem aceita ou rejeita não é uma faculdade em particular, mas é você inteiro, num ato de vontade livre. Isto significa que *a inteligência é indissoluvelmente a síntese de uma aptidão cognitiva e de uma vontade de conhecer*. Se houvesse um ensinamento voltado ao desen-

volvimento da inteligência, ele teria de, antes de mais nada, acostumar o aluno a desejar a verdade em todas as circunstâncias e não fugir dela. Portanto o exercício da inteligência possui necessariamente um lado ético, moral. Já dizia Platão que: "Verdade conhecida é verdade obedecida."

Se a inteligência fosse uma faculdade puramente cognitiva, nada impediria que ela fosse exercida igualmente bem pelos bons e pelos maus, pelos sinceros e pelos fingidos, pelos honestos e pelos safados. Na realidade as coisas não se passam assim, e a desonestidade interior produz necessariamente o enfraquecimento da inteligência, que acaba sendo substituída por uma espécie de astúcia, de maldade engenhosa. A astúcia não consiste em captar a verdade, mas em captar — sem dúvida com veracidade — qual a mentira mais eficiente em cada ocasião. O astucioso é eficaz, mas está condenado a falhar ante situações das quais não possa se safar mediante algum subterfúgio, que exijam um confronto com a verdade. A conexão entre a inteligência e a bondade é reconhecida por todos os grandes filósofos do passado, do mesmo modo que a correspondente ligação, do lado do objeto, entre a verdade e o bem. Um mundo que nega essa conexão, que faz da inteligência uma faculdade "neutra", capaz de funcionar tão bem nos bons quanto nos maus como a respiração ou a digestão, é um mundo

francamente mau, que se orgulha da sua maldade como de uma conquista da ciência, pela qual ele se eleva acima das civilizações do passado. François Mauriac notava, nos seres decaídos, essa destreza para embelezar sua decadência: "é a derradeira enfermidade a que o homem pode chegar: quando sua sujeira o deslumbra como um diamante".

A conexão a que me refiro surge com peculiar clareza quando examinamos os seguintes fatos: com freqüência nossas ações não são acompanhadas de palavras que as expliquem, nem mesmo interiormente; ou seja, somos capazes de agir de determinadas maneiras, explicando esses atos de maneiras exatamente inversas, precisamente porque as motivações verdadeiras, permanecendo inexpressas e mudas, se furtam ao julgamento consciente. Isso faz com que, pelo menos subconscientemente, alimentemos um discurso duplo. A partir do momento em que admitimos que uma coisa é verdadeira, mas procedemos, mesmo em segredo, mesmo interiormente, como se ela não o fosse, estamos mantendo um discurso duplo: num plano afirmamos uma coisa, e noutro afirmamos outra coisa. A verdade tem poucas oportunidades de surgir para nós com toda a clareza, e a mente humana funciona de uma forma que, quando negamos uma determinada informação, o subconsciente suprime todas as informações análogas, de modo que, quando

dizemos para nós mesmos uma determinada mentira que nos é conveniente, por motivos práticos ou psicológicos, ou para nos preservarmos de sentimentos desagradáveis, no mesmo instante em que suprimimos esta informação suprimimos uma série de outras que nos seriam úteis e que não tencionávamos suprimir. Então, a mentira interior é sempre danosa à inteligência; é um escotoma que se alastra até escurecer todo o campo da visão e substitui-lo por um sistema completo de erros e mentiras. Quando nos habituamos a suprimir a verdade com relação às nossas memórias, à nossa imaginação, aos nossos sentimentos e atos, esta supressão nunca fica só naquele setor onde mexemos, mas se alastra para outros territórios em volta e, tornando-nos incapazes de inteligir uma determinada coisa, nos tornamos incapazes para inteligir muitas outras também. A defesa contra verdades incômodas se transforma também numa defesa contra a verdade em geral, contra todas as verdades. Mais tarde, quando desejarmos estudar um determinado assunto que nos interessa, ou entender o que está se passando em nossa vida, e não conseguirmos, dificilmente perceberemos que fomos nós mesmos que causamos esta lesão da inteligência. Noto em muitos intelectuais de hoje uma repugnância, uma defesa instintiva contra a verdade, a tal ponto que, mesmo quando desejam aceitá-la, precisam colocá-

la num invólucro de mentiras. O pior, nisso, é que com freqüência essa lesão é compensada por um desenvolvimento hipertrófico das faculdades auxiliares, numa inútil excrescência ornamental, tal como os seios que crescem em algumas mulheres após a menopausa. Muitas dessas inteligências lesadas alcançam muito sucesso nas profissões intelectuais.

5. Verdades grandes e pequenas

Quando se fala em público a palavra "verdade", no ambiente cínico de hoje em dia, logo aparece algum espertinho repetindo a pergunta de Pôncio Pilatos e desfiando ante nós, como se fossem a maior novidade, os velhos argumentos céticos, cuja refutação é classicamente o primeiro grau do aprendizado filosófico. Muitas dessas pessoas têm da palavra "verdade" uma noção um tanto posada, teatral, empostada e romantizada. Só estão dispostas a admitir que o homem pode conhecer a verdade caso alguém lhes mostre a verdade total, universal e completa a respeito das questões mais difíceis, e, como ninguém satisfaz esta exigência, elas concluem, com o ceticismo clássico, que toda verdade é incognoscível. Mas esse tipo de exigência não expressa uma busca sincera da verdade, que vai das verdades humildes e corriqueiras às verdades supremas, aceitando aquelas como caminho para estas, sem exigir desde

logo, despoticamente, as respostas finais a todas as perguntas.

Um exemplo de verdade humilde, porém segura, firme, da qual podemos partir como um modelo para avaliar outras possíveis verdades, é dado por aquilo que sabemos - e que somente nós sabemos - a respeito da nossa própria história, sobretudo da história interior de nossos sentimentos, motivações, desejos etc..

Se houvesse um ensinamento voltado ao desenvolvimento da inteligência, ele teria de começar por propor ao aluno, ao estudante, principiante ou postulante, uma espécie de revisão das suas memórias, ou seja, contar sua história direito (analogamente ao que se faz em psicanálise). Tudo o que é verdadeiro tem um caráter de coesão, pois uma informação verdadeira não pode ser artificialmente isolada de uma outra informação que também seja verdadeira e que tenha com ela uma relação de causa e efeito, de contiguidade, de semelhança e diferença, de complementaridade, etc.; então, isto quer dizer que se admitimos um A e um B, teremos de admitir um C, D, E, F, etc.. A verdade tem sempre um caráter sistêmico, orgânico, razão pela qual sua captação pela inteligência pessoal requer uma abertura da personalidade, uma predisposição a aceitar todas as verdades

que como tal se revelem, sem nenhuma seleção prévia de verdades convenientes.[56]

6. Demissão dos intelectuais

O que aconteceria se, numa determinada sociedade, existisse um grande número de pessoas capazes de julgar por si mesmas e de perceber a verdade, não sobre todos os pontos, mas sobre os pontos de maior interesse para a sociedade, ou sobre os que são mais urgentes? Haveria mais sensatez, os debates levariam a conclusões mais justas, as decisões teriam um sentido mais realista. Agora, numa sociedade na qual todos estão se persuadindo uns aos outros de coisas de que eles mesmos não estão persuadidos, em que todos estão procurando se enganar, ou na qual todos estão procurando ajuda dos outros para se enganar mais facilmente a si mesmos, todas as discussões versam sobre fantasmas, as decisões se esvanecem em meros sonhos, as frustrações levam o povo a um esta-

---

[56] Sobre o mesmo tema: "[...] é preciso perder o medo de inteligir, e só com esta disposição já se traz para a vida uma imensa quantidade de informações. Não se deve negar jamais que se sabe aquilo que se sabe e os principais obstáculos que devem ser afastados para tanto, são o *auto-engano* e a *falta de confiança*. Meditar sobre o óbvio, perguntar para si mesmo coisas que só você sabe, são excelentes exercícios para se conquistar a aptidão para a verdade." CARVALHO, Olavo de. **Anotações pessoais**. São Paulo, IAL, abr. 1995. (N.R.)

do de exasperação do qual ele procura fugir mediante novas fantasias, e assim por diante. Isto acontece no campo religioso, político, moral, econômico e até mesmo no campo científico. Podemos partir para uma outra definição, e dizer que um país tem uma cultura própria quando ele tem um número suficiente de pessoas capazes de perceber a verdade por si mesmas, e que não precisam ser persuadidas por ninguém. Estas pessoas funcionam como uma espécie de fiscais da inteligência coletiva. Em nosso país o número de pessoas assim é escandalosamente reduzido. As pessoas encarregadas de perceber a verdade por si mesmas devem ter uma inteligência treinada para isto, devem ter uma inteligência dócil à verdade e serem as primeiras a perceber e compreender o que se passa. Isto é que constitui uma inteligência nacional, uma intelectualidade nacional. A intelectualidade autêntica não é constituída necessariamente pelas pessoas que exercem profissões ligadas à cultura ou à inteligência, mas sim pelas pessoas que, exercendo ou não essas profissões, realizam as ações correspondentes a elas. Não é preciso ir muito longe para dizer que a sorte global de um país depende de que haja uma camada de pessoas assim, para poder, nos momentos de dificuldade, dar esta contribuição modesta que é simplesmente dizer a verdade. No Brasil temos um número assombroso de pessoas que trabalham em ativi-

dades culturais - escritores, professores, artistas em geral -, subvencionados pelo governo, mas que nem de longe pensam em cumprir as obrigações elementares da vida intelectual; tudo o que fazem é apoiar-se uns nos outros num discurso coletivo, reafirmar as mesmas crenças de origem puramente egoísta e subjetivista, expressar desejos e preconceitos coletivos e pessoais e promover a moda. Essas pessoas vivem reclamando de que neste país há poucas verbas para a cultura. Mas, para fazer isso que elas chamam de cultura, já recebem muito mais dinheiro do que merecem. Os cineastas, diretores de teatro etc., constituem uma casta privilegiada, que é estipendiada pelo governo para exibir em público emoções baratas, afetar indignação e posar como "pessoas maravilhosas" em apartamentos chiquérrimos da avenida Vieira Souto.

Contudo, é claro que os povos sempre têm a liberdade de escolher entre a verdade e a mentira, e mesmo sabendo da verdade eles podem novamente se enganar a si mesmos; porém a possibilidade de que se enganem é muito maior quando ninguém lhes diz a verdade jamais. O que acontece quando pessoas que exercem profissões intelectuais ou culturais somente as exercem no sentido de fazer delas um instrumento de apoio para sua própria mentira interior, ou seja, exercem esses trabalhos no sentido puramente oratório ou retórico de induzir o

povo a erros e ilusões? Afirmo peremptoriamente, que este é o caso da intelectualidade brasileira, que na sua quase totalidade se utiliza de profissões culturais para fazer com que povo e a opinião brasileira a sirvam, confirmando suas crenças, das quais ela não tem certeza pessoal alguma, e para as quais justamente por isso procura angariar um apoio coletivo. Há setores em que é possível uma insegurança muito vasta e a livre troca de opiniões de valor similar, mas em outros setores não. Porém o fato é que quando a intelectualidade como um todo se coloca perante o público numa atitude de persuasão lisonjeira, então a vida intelectual está sendo prostituída, e quando ela é prostituída, como podemos desejar mais ética, mais honestidade, na política ou nos negócios, se amplas faixas de população atuante não têm a menor noção do que é verdadeiro ou falso? Como é que a intelectualidade pode ao mesmo tempo pregar um relativismo dissolvente, onde os critérios do verdadeiro e do falso se diluem a ponto de se tornarem indistinguíveis, e ao mesmo tempo exigir que os políticos sejam honestos e digam a verdade ao povo? As pessoas, nessa situação, não poderiam ser honestas nem mesmo que quisessem, porque não sabem o que é certo, não têm consciência moral, são grosseiras e insensíveis do ponto de vista moral. Então não resta dúvida de que a corrupção da sociedade começa com a corrupção da ca-

mada intelectual, *não* com a corrupção dos negócios ou da política; ao contrário, existem países onde os homens ricos e poderosos são muito corruptos e ainda assim o país funciona direito; existem países onde os políticos são corruptos e no entanto o país não se engana grosseiramente na solução de seus próprios problemas. Mas num país onde a camada intelectual, que é a camada encarregada profissionalmente de examinar a verdade e de dizê-la, começa por enganar-se a si mesma, então não vai adiantar absolutamente nada que todos os políticos sejam honestos.

Se do ponto de vista de utilidade para o indivíduo o objetivo deste curso é o desenvolvimento da sua inteligência, do ponto de vista social, cultural, o objetivo do curso é fornecer gente para uma futura elite intelectual verdadeira, a qual consiste em pessoas tão treinadas para perceber a verdade quanto um boxeador está treinado para lutar e um soldado para fazer a guerra. Neste sentido, todas as nações que obtiveram um lugar de grandeza na história tiveram uma elite assim, formada muito antes de que o país alcançasse qualquer projeção econômica, política, militar etc.. Pois não é possível resolver os problemas primeiro e se tornar inteligente depois. Em todo debate sobre problemas nacionais que atualmente está em curso só há uma coisa que todos estão esquecendo: *Quem* vai resolver estes problemas?

Quem vai examiná-los? *Quem* tem a capacidade de examiná-los com efetiva inteligência? Se estas pessoas não existem, então o problema inicial é formá-las. O objetivo prioritário deste curso é exatamente isto, se não formar, pelo menos contribuir para formar, amanhã ou depois, ao longo de talvez vinte ou trinta anos, uma verdadeira elite intelectual.

7. "Opinião própria" e julgamento autônomo

Vistos os objetivos do curso, é preciso, com relação ao indivíduo, não somente desenvolver a inteligência, mas fazer com que ela se torne a espinha dorsal do comportamento desse indivíduo, ou seja, que ele leve uma vida dirigida pela inteligência. Com isto ele se tornará finalmente autônomo e confiável em seus julgamentos, dentro da medida possível ao ser humano. Uma distinção importante é a que existe entre julgamento próprio, ou seja, você ser capaz de pensar por si mesmo, e o que é apenas uma opinião própria. Hoje em dia todo mundo faz questão de ter uma opinião própria, mas isso não é o mesmo que pensar por si mesmo. Pensar por si mesmo não é apenas termos uma expressão, uma opinião que expresse a nossa preferência, o nosso gosto (aliás geralmente

muito menos pessoal do que se proclama)[57] ou a nossa individualidade, mas é sermos capazes de, sozinhos e sem ajuda, examinar uma questão e chegar a uma conclusão verdadeira ou suficiente sobre ela, e que, longe de buscar ser diferente da opinião alheia, coincida mais ou menos com as opiniões de outras pessoas que por si mesmas examinaram o assunto, de modo que cada um, examinando por si e sem nenhuma coerção externa, chegue mais ou menos às mesmas conclusões. Pensar por si mesmo é ser capaz de alcançar a verdade sozinho, e não de inventar apenas uma mentira personalizada. Aliás uma das condições para o desenvolvimento da inteligência é *não fazermos questão* de termos uma opinião própria, ou seja, não fazermos questão de que nossa opinião seja diferente da das outras pessoas, ao contrário, apenas fazer questão de examinar as coisas por nós mesmos, sem precisar de muletas, sem precisar da aprovação da maioria ou de quem quer que seja, para no final chegar a uma conclusão, de maneira que expressemos menos

---

[57] "[...] Esta imagem romântica de que o *eu* do indivíduo é uma coisa pura, separada da sociedade, é que leva a situações grotescas a ponto de o indivíduo dançar *rock* e pensar que isso é a expressão mais pura do seu íntimo e que nada tem a ver com as pressões sociais, com a mecanicidade da sociedade que o cerca. Por outro lado, o mesmo indivíduo pensa que ele trabalhar e estudar é uma imposição mecânica social que contraria o seu *eu*. Contudo, este indivíduo toma conhecimento do *rock* pela sociedade, por meio de promoções, *outdoors* etc.". (CARVALHO, Olavo de. **Seminário de filosofia**. São Paulo, 14 mar. 1991). (N.R.)

uma concordância ou discordância natural, mas que a concordância ou discordância seja produzida por um exame refletido do assunto. Ser capaz de examinar por si próprio é mais importante do que ter uma opinião diferente da dos outros.

8. O estado de dúvida

O desenvolvimento da inteligência exige ainda uma outra coisa, que é a tolerância para com o estado de dúvida, que é um estado psicológico que se define por duas afirmações contraditórias e simultâneas de credibilidade aparentemente igual. Ou seja, ao examinar uma questão, dizer um sim e um não com igual convicção, isto é, acreditar tanto numa hipótese como na hipótese contrária, ter iguais razões a favor e contra. Na quase totalidade dos assuntos com os quais lidamos, não há tempo e não há condição prática de se sair do estado de dúvida. O indivíduo que, ou não tem vocação para a vida da inteligência ou se desviou dela por um motivo qualquer, sente como *muito urgente* sair do estado de dúvida; ele *precisa* ter uma opinião de qualquer jeito, *precisa* se pronunciar, *precisa* chegar a um sim ou um não, e esta necessidade é vivida como mais urgente do que a de conhecer a verdade. Neste caso, a inteligência não se desenvolve, pois ela é substituída pela simples busca de segurança, já que a dúvi-

da é um estado de insegurança. Se queremos desenvolver a inteligência, temos de fazer uma escolha: a de preferir antes permanecer em dúvida do que ter uma pseudocerteza. É óbvio que a certeza é preferível à dúvida, mas ela só é preferível realmente quando é uma certeza autêntica, e não uma simples preferência individual. Então uma outra exigência para o desenvolvimento da vida intelectual é uma espécie de voto de pobreza em matéria de opiniões, um voto de ter opinião sobre muito pouca coisa e se reservar para opinar sobre coisas sobre as quais tivemos efetivamente tempo de pensar, e no resto consentirmos em permanecer em dúvida, até mesmo, se for preciso, pelo resto de nossas vidas. Uma certeza firme é preferível a um milhão de dúvidas mas, lamentavelmente, se quisermos desenvolver a inteligência teremos de tolerar o estado de dúvida, o estado de incerteza, por mais tempo do que as pessoas geralmente toleram. Além de fazer este voto de pobreza em matéria de opinião, é necessário ainda um outro tipo de voto de pobreza, que é a renúncia à busca de apoio, ou seja, não acreditarmos que o número das pessoas que o apóiam representa um argumento efetivo em favor da veracidade do que estamos dizendo. Em todas as questões mais difíceis a maioria geralmente está errada, ou seja, em geral o consenso mais imediato é feito em torno de algum erro. Já dizia Sto. Tomás de Aquino que "a

verdade é filha do tempo". A verdade geralmente demora para aparecer; se for preciso, se for absolutamente preciso buscar apoio numa opinião majoritária, então é preferível escorar-se nas opiniões que a humanidade conservou intactas ao longo dos tempos, que resistiram incólumes às mudanças e aos desgastes do tempo, do que naquelas que simplesmente formam a voz majoritária do nosso tempo, e que correm o grave risco de tornar-se minoritárias amanhã ou depois. Dito de outro modo, se algum valor tem a opinião da maioria, não é a da maioria momentânea, da maioria mercadológica, fugaz e inconstante, mas sim a da maioria *humana*, da maioria da espécie humana em todas as épocas e lugares: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus credita est*.[58]

Ainda com relação à formação de uma elite intelectual, não é preciso dizer que não é absolutamente necessário que os membros de uma elite deste tipo tenham opiniões concordantes, aliás se tiverem opiniões discordantes talvez até seja melhor em determinadas circunstâncias. Mas existem alguns pontos com os quais é preciso estar de acordo, no que se refere, em primeiro lugar, ao valor da inteligência, ao valor da verdade, e à possibilidade do ser humano descobrir a verdade. "A fé no poder de alcançar a verdade é a condição inicial de qual-

---

[58] Aquilo em que todos, em toda parte, sempre acreditaram. (N.R.)

quer investigação filosófica", dizia Hegel. Se não acreditarmos na possibilidade de alcançar a verdade não faremos esforços para buscá-la. É preciso estarmos persuadidos de que é possível descobrir a verdade, mas nem sempre a verdade final, nem sempre a verdade absoluta, e sobretudo nem sempre a verdade sobre todas as coisas. Em muitas coisas é possível alcançar uma verdade final absoluta, em muito mais coisas do que se costuma imaginar, porém em muito menos do que nós desejaríamos. Na maior parte dos casos teremos de nos contentar com uma certeza probabilística, e às vezes apenas com uma verossimilhança, e às vezes com muito menos do que isto, e talvez nos contentarmos com uma dúvida que nos acompanhará ao túmulo. Porém, na mesma medida em que o indivíduo confia na inteligência humana em geral, ele deve desconfiar da *sua* própria opinião,[59] o que é um pouco o contrário da ati-

[59] Sobre as finalidades da educação, o autor diz ainda: "[...] É preciso levar a consciência da distinção entre o verdadeiro e o falso às suas últimas conseqüências, inclusive na esfera dos reflexos condicionados [...] para além dos esquemas argumentativos que eu invento, deve existir uma realidade que talvez não esteja bem captada no meu argumento [...]. É preciso deixar de identificar a facilidade de argumentar com a realidade mesma, ou seja, perceber que o pensar não é o ser [...] o pensamento e a imaginação são um pouco como lentes através das quais nós captamos alguma coisa, não são a própria realidade [...] uma das finalidades supremas da educação é varrermos isso de nós, ou seja, não sermos enganados nem pelos nossos pensamentos, nem pela nossa imaginação, nem pelos nossos sentidos [...]. O processo de educação deve, em primeiro lugar, fazer com que duvidemos do nosso próprio pensamento e, ao mesmo tempo, fazer com que possamos

tude que se dissemina hoje em dia, onde as pessoas dizem não acreditar em verdades absolutas mas acreditam com fé absoluta naquelas verdades relativas que lhes agradam: há aí uma mistura repugnante de relativismo intelectual com um dogmatismo emocional fanático. Ainda que reconheçamos a dificuldade de alcançar a verdade com relação à quase totalidade dos assuntos, temos de admitir que, pelo menos com relação a algumas coisas modestas, podemos verificar a possibilidade humana de alcançar a verdade, desde o momento em que cultivarmos a noção da *evidência* e, sobretudo, cultivarmos a norma de jamais negar que sabemos aquilo que efetivamente sabemos.

---

adquirir um sentido de reverência em relação à inteligência humana, da humanidade em geral [...]] A educação deve *desligar* o indivíduo dos hábitos e preconceitos da sua própria personalidade, do seu próprio meio familiar e do seu meio social imediato, vinculando-o à humanidade, ou seja, tirá-lo da cultura pequena e inseri-lo na grande cultura, na qual ele passa a adquirir, então, uma dimensão humana, passa a ser *gente*. Só assim, o indivíduo pode começar a pensar como um habitante da Terra e como um personagem real de todo o processo da História da Cultura [...]. A educação visa, sobretudo, abrir às pessoas, as portas da inteligência humana em geral, fazendo com que elas superem sua autoilusão, ou seja, trata-se de ensiná-las a verem as coisas mais indiretamente, pois a humanidade é a mestra do indivíduo [...]. Não se trata de conhecimento de novos fatos, mas da concreção do nosso julgamento *sobre os fatos*. (CARVALHO, Olavo de. **Seminário de filosofia**. Husserl, p. 47-49). (N.R.)

9. A autoconsciência, terra natal da verdade

É importante aprender a *admitir* aquilo que sabemos ser verdadeiro. Ainda que sejam verdades insignificantes, meditarmos sobre o óbvio é talvez a melhor maneira de se habituar à verdade, perdendo o medo dela e a desconfiança injusta quanto ao poder da inteligência. Por exemplo, ainda que quase todos os conhecimentos que existam sejam relativos ou duvidosos, sabemos que não podemos duvidar seriamente de que estamos aqui neste momento; podemos *fazer de conta* que não estamos, mas não podemos duvidar efetivamente. Se existem tantos conhecimentos óbvios sobre coisas insignificantes, imaginem aonde poderíamos chegar se alcançássemos evidências deste tipo com relação a coisas verdadeiramente importantes! O senso da verdade se desenvolve a partir do próprio senso da evidência, e o senso da evidência tem a sua raiz naquilo que *já sabemos e sabemos que sabemos*. Quando sabemos realmente uma coisa, automaticamente sabemos que sabemos, e se sabemos que sabemos, sabemos que sabemos que sabemos. Isto quer dizer que qualquer conhecimento efetivo implica também a *consciência* deste conhecimento e a plena admissão da sua veracidade. A inteligência também tem, portanto, um aspecto volitivo, inseparavelmente ligado ao aspecto cognitivo.

Por onde se inicia o treinamento da consciência para admitir a verdade? O primeiro grau no aprendizado da verdade consiste em aprendermos a reconhecer aquelas verdades que só nós sabemos e que ninguém, além de nós mesmos, pode confirmar ou negar. Por exemplo, só eu conheço minhas intenções, só eu conheço os atos que fiz em segredo, só eu conheço os sentimentos que não confessei. Eu sou, nesses casos, a única testemunha, e é aí que vou poder conhecer a diferença radical e intransponível entre verdade e falsidade. As pessoas que vivem negando a existência de verdades não conhecem essa experiência, nunca deram senão um falso testemunho de si mesmas ante o tribunal da consciência, mentem para si mesmas e por isto sentem que tudo no mundo é mentira. Hegel dizia que "a autoconsciência é a terra natal da verdade". E Giambattista Vico observava que "só conhecemos perfeitamente bem aquilo que nós mesmos fizemos; conhecer perfeitamente bem a natureza só Deus conhece, pois Ele a fez". Porém, nossos próprios atos somente nós mesmos podemos conhecer, assim como nossos pensamentos e nossos estados interiores. Não há ali ninguém que possa nos fiscalizar, não há ninguém que possa nos defender de nós mesmos.

10. Os graus de certeza

Se quisermos desenvolver o senso da certeza temos portanto de nos perguntar exatamente sobre aquelas coisas que só nós sabemos e que ninguém pode saber melhor do que nós mesmos. Estas vão dar o *modelo* para todas as outras certezas. O aprendizado de qualquer saber é perfeitamente inútil se não houver a consciência reflexiva, que consiste na frase: *Eu sei que sei*, ou então na sua oposta complementar, que é *Eu sei que não sei.*

Mesmo em assuntos duvidosos, com um pouquinho de reflexão, podemos demarcar o limite entre o conhecimento possível e o impossível. Bastaria que conseguíssemos captar o *grau* de certeza ou de dúvida que existe em cada conhecimento já possuído. Existem quatro graus de certeza possíveis:

1. certeza;

2. probabilidade;

3 verossimilhança;

4. conjecturação do possível.

Certeza é, por exemplo, esta que diz: "eu estou aqui agora" ou "eu sou eu mesmo e não outro".

Que é uma opinião provável? É uma opinião onde só podemos ter uma certeza evidente

(apodítica) com relação a um grau de probabilidade *determinado* ou determinável.

Em outros casos não podemos ter nem isso, só podemos ter uma probabilidade indeterminada, isto é, *verossímil*, não uma probabilidade rigorosa.

E, finalmente, em alguns casos só podemos ter conjecturas, como por exemplo perguntar se há vida inteligente em outros planetas. Alguns dirão que sim, outros que não, e aqueles que dizem sim têm tanta razão quanto aqueles que dizem não. Aí conhecemos somente uma *possibilidade* genérica, impossível de graduar probabilisticamente.

Eis aqui uma boa maneira de fazermos uma faxina em nosso universo intelectual, para recomeçar em boa ordem. Trata-se de fazer a si mesmo as seguintes perguntas: Do conjunto de coisas que eu já estudei, quais são aquelas que eu conheço com *certeza* absoluta? Quais as que conheço como *probabilidade razoável*? Quais as que conheço como *conjectura verossímil*? Quais as que conheço como *mera possibilidade*? Em suma: quanto *vale* cada um dos conhecimentos que tenho?

Eis uma verdade amarga: *se, a respeito de um assunto, o sujeito crê possuir certo conhecimento mas não sabe se esse conhecimento é certo, verossímil, provável ou conjectural, ele não sabe absolutamente nada sobre o assunto*. A avalia-

ção dos conhecimentos faz parte do próprio conhecimento. Se não existe uma avaliação clara dos conhecimentos já adquiridos, o sujeito não sabe a distinção entre o que sabe e o que não sabe, e isto é o mesmo que não saber nada. Seria o caso de perguntar: o que adianta uma educação que lhe ensina um monte de coisas, mas que não o ensina a avaliar e julgar o que aprende? Não existe nenhuma diferença entre saber alguma coisa e conseguir separar nela o verdadeiro do falso, pois saber é saber distinguir o verdadeiro do falso. Se cada pessoa aplicasse esta grade de distinções a tudo o que já leu ou estudou, se classificasse por ela todas as suas opiniões, imaginem a quantidade de conhecimentos verídicos que ela teria no fim.

Formar convicção é formar graus de convicção; por exemplo, você sabe que Deus existe com a mesma certeza com que você sabe que você existe? *Se* Deus existe, Ele é bom; isto é óbvio. *Seria bom* que Deus existisse; isto também é óbvio. Agora, entre pensar que seria bom que Deus existisse e pensar que Deus existe efetivamente, há uma distância muito grande. Então, por exemplo, se tenho uma discussão com uma pessoa e penso que eu estou certo e ela errada, o que estou querendo dizer? Nada além de que *seria bom que eu estivesse certo e ela estivesse errada, ou melhor, seria bom para mim*. Agora, entre pensar que seria bom que eu estivesse certo e estar absolutamente certo de

fato, a distância também é enorme. Então, lamentavelmente, não podemos estar tão certos acerca de tantas coisas como geralmente fingimos que estamos. Só que se extirparmos de nosso universo de crenças um monte de falsas certezas, vamos ver que no fim sobram algumas certezas inabaláveis, e estas valem muito. Mas se desejarmos preservar todas as nossas convicções igualmente, no mesmo plano, sem escalaridade crítica, no fim vão estar todas misturadas, e não vamos ter certeza legítima de nenhuma, e acabaremos duvidando até de que dois mais dois são quatro, de que estamos aqui neste momento e até de que existimos. A falsa certeza é a mãe da dúvida patológica.

Muitas vezes o que acontece é que o indivíduo acaba tendo certeza absoluta de coisas inteiramente conjecturais, e tendo dúvidas sobre coisa óbvias e inegáveis, porque não sabe equacionar as suas certezas e suas dúvidas conforme a segurança maior ou menor do conhecimento em si. É claro que existem coisas sobre as quais gostaríamos de ter certeza. Quem não gostaria de ter certeza, por exemplo, da imortalidade da alma? Muitas vezes precisamos de um conhecimento, e este conhecimento se furta, se nega. Mas outras vezes há conhecimentos de que cremos não precisar e eles vêm acompanhados de certeza absoluta: então por que não os aceitamos? Um conhecimento aparentemente inútil, mas certo, é me-

nos prejudicial do que um conhecimento aparentemente útil, mas falso. Se aprendermos a avaliar os graus de certeza não conforme simplesmente o nosso desejo, mas conforme à coisa mesma, conforme o assunto mesmo admita maior ou menor certeza, teremos feito da nossa mente um instrumento dócil aos graus de certeza oferecidos pela própria realidade. Isso inclusive nos pouparia um trabalho enorme. Pouparia o trabalho de termos de argumentar em favor de coisas que são óbvias e que não precisam de argumento nenhum para sustentá-las, bem como pouparia o trabalho de argumentarmos em favor do indefensável, do arbitrário, do *nonsense*.

Este senso de docilidade à verdade apreendida pela própria consciência é transmitido aos alunos deste curso como uma prática, não apenas como uma lição de casa para se fazer de hoje para amanhã, mas como uma prática para o resto da vida. Dado qualquer conhecimento, o aluno é convidado incessantemente a fazer as quatro perguntas decisivas: Isto é *verídico*? É *provável*? É *verossímil*? É *possível*? O critério dos graus de certeza é usado o tempo todo neste curso; é a primeira lição e também a última. E a primeira coisa que deve ser revista com este critério é qualquer assunto que já se tenha estudado formalmente. Somente com esta revisão, já se pode ver que a massa de conhecimentos, de informações adquiridas, começa a ad-

quirir forma orgânica, inteligível, e pela primeira vez o indivíduo pode ter uma idéia clara da cultura que possui e da que lhe falta: quando o universo dos nossos conhecimentos adquire uma forma, adquirimos consciência reflexiva do que sabemos e do que não sabemos.

11. A topografia da ignorância

O desenvolvimento da consciência reflexiva pode ser exemplificado na seguinte prática que dou aos alunos deste curso:

O tempo todo estamos adquirindo informações que nos vêm através dos cinco sentidos, da leitura, do ouvir-dizer etc., porém, do conjunto destas informações, em algumas atribuímos um valor, e para outras não. Então, segue-se a pergunta: para onde você *olha sempre*, para onde *olha com frequência*, para onde *olha de vez em quando* e para onde *não olha jamais*? É justamente a consciência desta seleção que lhe dará a topografia do mundo, do seu mundo. Nenhum mundo pessoal coincide extensivamente, quantitativamente, com o mundo objetivo. Mas um mundo pessoal íntegro, dotado de unidade como um organismo vivente, *já se parece com o mundo objetivo precisamente por essa unidade orgânica e, essencialmente ao menos, é um adequado mapa do mundo, ao passo que o mundo interior quebradiço, fragmentário e mecânico não se parece com nada senão com*

ele mesmo, com as fantasias de criação humana. A diferença não está na quantidade de informações, mas justamente em sua *topografia*.

A topografia autoconsciente produz um sentido de perfil, de clareza das coisas. É exatamente isto que a consciência reflexiva fará com seus conhecimentos. A partir da hora em que você sabe que sabe, você efetivamente sabe. E saber que sabe é também saber quando não sabe. A proclamação genérica e vaga de ignorância é apenas uma vaidade invertida, mas o repertório *organizado e crítico* da nossa ignorância *é* um conhecimento, um conhecimento efetivo e importantíssimo. *O desenho da ignorância, o perfil da ignorância, é um primeiro saber*. E este perfil da ignorância se faz exatamente aplicando a grade dos graus de certeza. Se você consegue mapear, de um lado, a sua ignorância, e de outro, o valor possível de seus conhecimentos adquiridos, você terá inaugurado as bases de uma vida intelectual brilhante. Trata-se de perceber qual a diferença entre um ensino voltado às faculdades cognitivas (memória, imaginação, raciocínio etc.) e um ensino voltado à inteligência; ou seja, o que interessa neste curso não é tanto o conhecimento, mas a consciência do conhecimento. Consciência, *cum + scientia*, significa exatamente isto: saber que sabe o que sabe.

Uma consciência desperta não torna somente mais claros os conhecimentos que você já

tem, mas o deixa preparado e como que potencializado para a aquisição de novos conhecimentos com muito mais aproveitamento do que antes; e então, para você poder dominar todo um novo setor da ciência, da história, da arte, às vezes precisará somente um pequeno auxílio para chegar aos primeiros princípios daquela área, o resto você descobrirá sozinho, porque terá conquistado o senso, o "faro" da unidade do conhecimento, e aprenderá muitas coisas de uma maneira mais ou menos sintética e simultânea, onde antes precisava de explicações detalhadas, repetições, exercícios etc.. É claro que essa maior integração da consciência, com o conseqüente aumento da capacidade de aprendizado, não se dá só na área dos estudos formais, mas em todas as áreas da vida, que aos poucos irão revelando suas interconexões. O benefício que isto traz não é só de ordem intelectual, mas se estende a toda a psique, a toda a personalidade.

Partindo do princípio de que todo mundo já sabe alguma coisa — seja por viver, seja porque tem memória, porque assistiu a acontecimentos, porque leu algum livro, porque ouviu falar, porque viu televisão, porque leu jornal etc. —, então resta transformar esse saber em autoconsciência. Se o saber efetivo, se a inteligência se identifica fundamentalmente com a autoconsciência, o saber que você possui só se tornará um saber inteligente se for um saber

autoconsciente, ou seja, se você passar todo este saber na peneira das seguintes perguntas:

1. *Até que ponto sei isto realmente?*
2. *Quanto vale este conhecimento?*
3. *O que faltaria para que ele fosse completo?*

Ou seja, começar fazendo uma revisão das coisas que você acredita que sabe. Vale ressaltar que estes conhecimentos não se referem apenas às coisas estudadas formalmente através de canais oficiais de educação, mas sobretudo àqueles estudos, experiências e pensamentos que sedimentaram em você determinadas convicções. Outro ponto importante a ressaltar é o fato de que quando você dedica, por obrigação profissional ou escolar não assumida interiormente mas somente imposta de fora, uma atenção maior a tópicos que não lhe interessam profundamente, e não chega a desenvolver um interesse autêntico, mas trata do assunto com uma atenção periférica e como que ligada no piloto automático, você prejudica sua inteligência e se afasta quase que necessariamente da verdade. Porque, se a inteligência é capacidade de captar a verdade e de captá-la *numa situação verdadeira*, o simples fato de você dedicar ao assunto uma atenção falsa já é um impedimento ao conhecimento da verdade, é um vício que não o ajuda em nada a desenvolver a inteligência. Só podemos usar a inteligência com cem por cento da sua força onde

houver cem por cento de interesse e, infelizmente, o interesse não depende inteiramente de nós, porque o interesse que temos por este ou aquele problema pode provir de uma situação externa, de uma casualidade, de uma contingência, de um temor, de um desejo fortuito, e assim por diante. *Isto quer dizer também que o processo do desenvolvimento da inteligência não pode seguir um programa predeterminado como no estudo de uma disciplina em particular*. Ele tem de ir e vir, mais ou menos ao sabor do fluxo dos interesses reais do momento e da possibilidade de desenvolver novos interesses.

12. A idéia pura de ciência

Estou persuadido de que a vontade move o homem, a imaginação move a vontade, as informações recebidas movem a imaginação. Um ideal motivador é uma necessidade imperiosa para orientar nossa vida intelectual. Na maior parte dos intelectuais, esse ideal motivador é apenas de ordem social (desempenhar na sociedade determinado papel que se considera remunerador, psicológica e financeiramente). O sujeito quer "ser escritor", "sociólogo", "ator" etc. — são estas figuras de papéis sociais que o motivam. Este é um péssimo começo, pois um ideal conhecido somente pela sua figura social externa só pode levar um sujeito a imitar, a macaquear os gestos exteriores do papel idea-

lizado. Uma vida intelectual autêntica necessita de um ideal motivador autêntico, uma figura idealizada que corresponda a possibilidades humanas reais e essenciais. Essenciais, digo eu, porque não se trata de copiar esta ou aquela figura social em que se encarnou acidentalmente, num momento da História, a atividade da inteligência, e que leva geralmente o nome de uma profissão; mas sim de pautar a vida pelos valores universais contidos no ideal, sem macaquear formas exteriores acidentais. Se quero "ser escritor", pauto minha vida pela imitação exterior daqueles que o são na sociedade em que vivo, e nos quais a atividade literária pode ser apenas uma caricatura de si mesma. Se, em vez disso, absorvo o sentido essencial da atividade literária, sem me preocupar com a figura social a que denomino "escritor", então tenho mais chances de me tornar um escritor autêntico. Cada atividade intelectual tem, além dos modelos ocasionais que a sociedade produz em cada época, algo assim como um modelo supremo, em que se expressa a "essência" mesma dessa atividade. Uma das principais ocupações do nosso *Seminário* é dar aos alunos uma visão desses modelos supremos, de modo a dar às vocações um sentido de direção que aponte para o essencial e adquira algo da sua força em vez de se perder na imitação do secundário. Há um modelo supremo da arte, um da ciência, um da religião, um da ati-

vidade política etc.. O método pelo qual investigo e encontro esses modelos não é nosso assunto aqui, mas, em resumo, ele consiste numa investigação da *intenção significativa* subentendida em cada atividade, considerada independentemente das variações histórico-sociais — um método que funde a fenomenologia de Husserl e a sociologia compreensiva de Weber. A transmissão dos modelos ao aluno se faz por vários caminhos: exposição teórica, exemplos históricos, práticas que ilustram o sentido essencial da atividade etc.. A título de exemplo, darei aqui uma exposição teórica do modelo supremo denominado *Ciência*.

Que é ser um cientista? Para a imaginação popular é viver em laboratórios, fazer observações e cálculos, discutir em congressos acadêmicos, publicar teses etc.. Tudo isso faz parte da figura social que a ciência assumiu num certo momento da História, e poderá desaparecer amanhã para dar lugar a novas formas, sem que deixe de existir ciência e sem que a ciência deixe de ser o que é. Quem imagina que quer ser um cientista e se esforça para incorporar essa figura, pode-se tornar um cientista no sentido exterior e imitativo do termo, mas dificilmente será um cientista "por dentro". O ideal que deve nortear o pretendente a cientista deve ser buscado não aí, mas na essência mesma da idéia de saber científico. Essa idéia — como a de qualquer outra atividade da inteligência —

é ela mesma a expressão de um ideal, de uma aspiração humana. Ter a vocação de cientista é compartilhar dessa aspiração, e não do amor a uma determinada figura social. Qual o conteúdo dessa aspiração?

A idéia de ciência foi concebida na Grécia aproximadamente no período que vai de Sócrates a Aristóteles. As condições teóricas para o conhecimento científico são:

1) **Evidência.** — Chama-se evidente um conhecimento que é verdadeiro por si mesmo, de modo patente e inegável; que não necessita, portanto, de ser provado com base em algum outro conhecimento. A evidência tem seu fundamento de certeza em si mesma, e não numa outra coisa. Se digo, por exemplo, que estou aqui neste instante, isto é um conhecimento obtido por evidência direta; se, porém alguém afirma que *não estou em São Paulo*, a veracidade desta afirmativa é provada pelo fato de que estou em Curitiba, e não por si mesma. Aristóteles já havia observado que, se não existissem conhecimentos evidentes, nenhum conhecimento certo seria possível; algum conhecimento tem de ser certo por si mesmo, caso contrário um conhecimento se basearia em outro, que se basearia em outro, e assim sucessivamente, indefinidamente. A evidência é portanto, o começo, o fundamento de todos os conhecimentos.

Um defeito do conceito de evidência é que, conceituando um conhecimento que é claro e certo, ele não é em si um conceito muito claro, mas rodeado de uma certa aura de mistério. É claro que não podemos fundamentar logicamente esse conceito, pois a evidência é um fundamento, não uma verdade fundamentada. A constatação disto cria um certo desconforto. Alguns filósofos, por isso, chegaram a negar que existissem evidências, mas em seguida entraram num beco-sem-saída e acabaram apelando para algum tipo de evidência com outro nome. Parece, então, que nem podemos explicar satisfatoriamente o conceito de evidência, nem livrar-nos dele.

A solução que entrevejo é que não podemos encontrar um fundamento lógico da evidência, mas podemos assinalar algumas propriedades da evidência, que permitem distingui-la, quando a encontramos, das verdades fundamentadas ou lógicas. Essas propriedades, por seu lado, se definem de maneira inteiramente lógica. A mais importante delas define-se assim: *Uma proposição evidente não pode ter uma negação unívoca*.

Quando descobri isto, fiquei surpreso de que uma coisa tão óbvia pudesse ter escapado a tantos filósofos que examinaram o problema da intuição e da evidência. Exemplo de intuição evidente é o princípio da identidade: A = A. Nesta fórmula, repito o signo A, mas para me

referir a um mesmo significado: $A_1 = A_2 = A$. Se, porém, tento negar o princípio de identidade e digo, portanto, que $A \neq A$, então já não repito simplesmente dois signos do mesmo significado, e sim uso dois signos diferentes para dois significados diferentes: $A_1 \neq A_2$. Ora, neste caso, se um deles é = A, o outro é $\neq$ A. E se de fato é assim, a sentença tem um duplo sentido, pois tanto pode significar que $A_1 \neq A$ ou que $A_2 \neq A$. Isto acontece com todas as negações de evidências, o que as diferencia, portanto, do mero erro lógico, que é apenas contraditório com sua premissa, mas pode ter sentido unívoco. Posso dar um exemplo mais concreto, referindo-me não à intuição de uma evidência principial, mas a uma evidência dos sentidos. Se digo "estou aqui agora", enuncio uma evidência, pois tudo sempre está onde está no momento em que está. Se, porém, nego essa evidência, assegurando: "Não estou aqui agora", esta frase não tem sentido unívoco, pois tanto pode significar que não estou no lugar a que me refiro quanto pode significar que não é a esse lugar que estou me referindo.

Assim, pois, conhecemos as evidências somente por intuição, mas não é só a intuição que nos garante a evidência da evidência. Podemos garanti-la, também, pela *análise lógica da sua negação* — e quem quer que entenda deste assunto perceberá a importância estratégica desta descoberta, que reduz instantaneamente a

zero o valor das objeções que alguns pensadores, como Charles Sanders Peirce, levantam contra as evidências intuitivas.

2) **Evidência Indireta ou Prova**. — Indica a necessidade de prova ou demonstração que é feita através da mediação de uma seqüência de raciocínios. Prova é uma seqüência de raciocínios que produz uma evidência indireta. Por que necessitamos de provas? Porque só podemos conhecer por evidência aquilo que se apresenta ao nosso espírito ou aos nossos sentidos de uma maneira imediata, isto é, sem intermediários, e o fato é que muito poucas coisas atendem a este requisito. A maior parte das realidades, quer se trate de coisas, quer de relações entre coisas, não se apresenta a nós diretamente, mas só por sua representação na imaginação ou no pensamento. Não posso portanto conhecê-las por intuição, mas só por raciocínio ou conjetura. Daí a necessidade de provas, isto é, de raciocínio lógicos que conectem o mediato ao imediato, garantindo aquele por este.

3) **Nexo**. — Mas toda prova baseia-se ou numa prova anterior, ou numa evidência direta. De prova em prova, temos de remontar em última instância a uma evidência inicial: a busca do fundamento não pode prosseguir indefinidamente. Ora, para que uma evidência constitua fundamento de uma prova, é necessário que exista um nexo, uma ligação de uma à ou-

tra. Esse nexo é dado justamente pela cadeia dedutiva, pelo encadeamento de silogismos, que, tomando uma evidência como premissa, vai dela dezuzindo as conseqüências até chegar ao ponto que se deseja provar.

4) **Evidência do nexo**. — Mas esse nexo, por sua vez, é evidente ou provado? É intuitivo ou lógico? Se for provado, lógico, então terá de se assentar numa prova anterior, e noutra e noutra mais, indefinidamente, ou encontrar um fundamento intuitivo e evidente. Portanto, o nexo, o fundamento da validade da cadeia dedutiva, tem de ser de ordem intuitiva.

Estes quatro pontos formam o fundamento mesmo da idéia de ciência. Evidência e prova são os dois conceitos fundamentais de qualquer pensamento científico. Mas esta é a idéia pura de ciência, o ideal da ciência; não quer dizer que tenha existido algum dia uma ciência que atendesse plenamente a essas condições.

O fato é que qualquer pessoa que investigue qualquer coisa com um propósito científico, a investiga tendo este ideal em mente, como uma bússola que norteia o caminho da investigação. Se fôssemos conferir o ideal com a realidade de qualquer ciência, veríamos que cada ciência sabe bem menos do que parece saber, ou seja, que ela tem:

1º. algumas evidencias iniciais;

2º. algumas coisas bem provadas através de nexos evidentes, mas tem também:

3º. um conjunto de verosimilhanças e, finalmente,

4º. um conjunto de conjecturas.

Uma ciência contém aquilo que nela é científico e o que ainda não o é. As condições para o conhecimento científico são de ordem teórica, ou seja, dão os parâmetros para o julgamento da cientificidade de qualquer ciência que exista ou possa vir a existir. Mas se estas condições não fossem cumpríveis, a idéia de ciência estaria impedida de se realizar por uma impossibilidade absoluta.

13. Condições de exequibilidade dessa idéia

Uma vez colocadas essas condições, elas não bastam. Para que a idéia de ciência que elas expressam possa se realizar, é necessário atender a algumas outras condições, já estas de ordem prática:

1) **Repetibilidade do ato intuitivo. —** A primeira dessas condições práticas é a de que o ato cognitivo pelo qual o homem capta uma evidência *tenha de poder ser repetido*: se não podemos ter duas vezes *a mesma* evidência, uma evidência não poderia servir de fundamento para nada. Isto porque, na hora em que capto uma verdade por evidência direta, estou

prestando atenção nela; mas se quando eu me dirigir a uma evidência indireta a primeira evidência tiver desaparecido por completo do campo da minha consciência, não poderei estabelecer o nexo entre elas, e toda prova terá se tornado impossível. Isto quer dizer que, para que seja possível qualquer conhecimento, é necessário que você tenha a mesma evidência, pelo menos duas vezes.

Isto é mais grave do que parece, porque implica que o objeto de dois atos psíquicos numericamente distintos, feitos em momentos diferentes, seja exatamente "o mesmo". Dito de outro modo, o conteúdo intencional visado tem de ser destacável do ato psíquico concreto em que o pensamos e de poder apresentar à consciência num outro momento a mesma "essência", abstraída e tornada independente do ato em que a conhecemos. Isto, por sua vez, significa que o conteúdo conhecido transcende a esfera da imanência psicológica. Se esta operação não é possível, também não é possível conhecimento nenhum. Ora, a experiência corrente nos mostra que de fato realizamos essa operação, mas por outro lado a impossibilidade de reduzir o conteúdo do ato cognitivo a uma explicação psicológica baseada no ato mesmo tem sido um motivo de perplexidade para muitos filósofos.

Quando digo que A = A, tenho dois atos intuitivos voltados a uma mesma evidência, ou,

mais precisamente, à evidência de uma mesma identidade. Até mesmo para afirmarmos o princípio de identidade, essa condição prática já tem de estar presente. Nosso conhecimento do princípio de identidade depende de que dois atos intuitivos diferentes que são distintos no tempo possam se referir à mesma evidência, ao mesmo objeto, sem que haja nenhuma mudança substantiva desse objeto.

Claro que, se digo que os atos são dois, é que eles são diferentes materialmente, diferentes no tempo e no espaço. Mas esta diferença, como se viu, é superada por uma identidade intencional do objeto a que se referem. Isto poderia ser contraditado pela sentença de Heráclito segundo a qual "não nos banhamos duas vezes no mesmo rio: tudo flui continuamente, e não temos duas vezes a mesma experiência". Esta sentença muitas vezes é tomada no sentido de que não temos duas experiências do mesmo objeto. Assim, quando o olho de novo, o rio já correu, e a água já não é a mesma. Mas, como é que eu sei que as águas do rio correram, se já não vejo o mesmo rio? Das duas uma: ou o mesmo rio se transformou e agora exibe novas águas, e sei disto porque repeti a intuição da mesma essência, ou o rio é outro e já não posso dizer que suas águas correram. Se fosse um rio completamente outro a cada vez que o olho, eu não perceberia que ele mudou em nada. Eu acreditaria estar entrando ali pela

primeira vez. E, assim, eu não poderia proferir a sentença acima.

É claro então que o fluxo permanente de todas as coisas não afeta o princípio de identidade, apenas a percepção dos estados e dos acidentes. Quando digo que, "não nos banhamos duas vezes no mesmo rio", é porque sei que entrei duas vezes no mesmo rio e que o mesmo rio já não tinha as mesmas águas. Esse *eu* continua o mesmo. Ou mudou o *rio*, ou mudei *eu*. Se o *rio* mudou, é porque eu sei que *eu* fiquei. Ademais, não fiquei só *eu*, mas, também ficou o *rio*, com outras águas. Ou seja, í impossível que a constatação do fluxo seja a constatação do princípio de identidade. A contestação mais potente da sentença de Heráclito é o verso de Apollinaire: *Les jours s'en vont, je demeure* — certamente um dos versos mais impressionantes da literatura ocidental.

Qualquer mudança, qualquer alteração, só se torna cognoscível perante um fundo de identidade. Quer dizer, o princípio de identidade não é só um princípio lógico, não é um só princípio psicológico, é um princípio do ato real do conhecimento. Assim, podemos dizer que a repetibilidade do ato intuitivo é o correspondente gnoseológico do princípio de identidade.

2) **Dispositivos de registro. —** A repetibilidade do ato intuitivo, por sua vez, pressupõe que, do primeiro ato, algo restou na memória,

algo permaneceu, através de um registro, ou qualquer *dispositivo de registro*, que seria outra condição prática para que possa haver ciência. Seja um registro na memória, seja no papel, num disquete de computador, qualquer coisa que, evocando um conteúdo de um ato intuitivo passado, permita repetir o mesmo ato sobre o mesmo objeto ou essência. Se não existe o registro, não existe a repetibilidade do ato intuitivo, e não existindo isso, então, não podemos realizar nada em matéria de conhecimento. Não havendo a possibilidade do registro, as quatro primeiras condições — as condições teóricas — não seriam afetadas, elas continuariam válidas, só que o conhecimento seria, na prática, impossível.

Assim, podemos dizer que, se existisse um conhecimento, ele teria que ter evidência direta, evidência indireta, transferência de veracidade, e nexo evidente. Porém, sendo o homem, organizado do modo como o é, mas não podendo repetir o ato intuitivo, esse conhecimento não seria possível. Porém, até mesmo este raciocínio seria impossível de realizar, porque ele também pressupõe a repetibilidade do ato intuitivo.

No argumento cético se diz: "Não sei nada". Ora, se nada sei, não sei também o meu estado, o estado do meu saber. Não posso afirmar que nada se pode afirmar, a não ser que *afirmar* tenha duplo sentido. Por exemplo: "não se po-

de afirmar nenhuma regra geral sobre nada"— eis aí uma regra geral. Mas, e se colocarmos da seguinte forma: "Não se pode proferir nenhuma regra geral sobre nada, exceto esta regra"? Sabemos que há alguma regra geral que é uma exceção à regra geral, segundo a qual, não há regra geral. A pergunta seria: De qual das duas regras ela seria a exceção? Ela é exceção da regra geral, ou é exceção da inexistência de regra geral? No primeiro caso, sendo ela uma exceção, nega a generalidade de regra. No segundo caso, ela nega a si mesma; seria a negação da negação.

A refutação dos argumentos céticos é o pré-Mobral da filosofia. Os argumentos céticos são todos jogos de palavras, e justamente por isso, eles exercem um certo fascínio. Principalmente para quem não sabe que eles existem há milênios e acredita que acabou de inventá-los. Este é o caso do adolescente, que está numa fase de ampliar o vocabulário, dominar a terminologia e aprender a dominar as palavras; então ele é facilmente encantado pela arte de argumentar.

Entendemos que o conhecimento geral, que é o conhecimento científico, além de requerer essas condições teóricas, requer também algumas condições práticas, das quais a primeira é a do ato repetível, a segunda seria o dispositivo de registro. No momento em que estou olhando para a evidência indireta, ela é o foco da minha atenção, não é mais aquela evidência

direta inicial, porém esta não desapareceu completamente. Ela está retida sob forma de um sinal, que me permite refazer o ato intuitivo, o qual não estou fazendo no momento em que penso na evidência indireta. A evidência direta entra como um pano-de-fundo, e a evidência indireta ocupa a posição principal; mas a primeira não desapareceu, porque está lá colocada sob forma de um registro qualquer.

3) **Transmissibilidade essencial. —** Se existe um dispositivo de registro, quer dizer que eu posso guardar um conhecimento anterior mediante um sinal qualquer -papel, memória, pedra etc. -, o que, logo em seguida me faculta a reprodução do ato intuitivo sobre o mesmo objeto. Se posso fazer isso de mim para mim mesmo, por que não posso fazer de mim para um outro?

Isto significa que o conhecimento é transmissível, não apenas por acaso, mas essencialmente. Posso transmitir um conhecimento de mim para mim mesmo em momentos diferentes. De modo que, em momentos distintos, fazendo atos quantitativamente distintos, eu incido novamente sobre o mesmo objeto. E essa repetição, esse retorno ao mesmo objeto, é uma condição de possibilidade do conhecimento. Assim, se não houver essa transmissão de momento a momento, não há conhecimento algum. Portanto, em princípio, a transmissibilidade faz parte da essência de qualquer conhe-

cimento. Isso significa que aqueles pressentimentos profundos, aquela coisa que a gente "saca" às vezes, não são conhecimentos de maneira alguma. São apenas uma possibilidade de conhecimento.

Hegel dizia: "se você me pede uma árvore, eu te dou uma semente", podemos ficar satisfeitos com isto? O fato é que para uma semente virar uma árvore são necessárias muitas outras coisas que não estão contidas na semente. Precisamos, por exemplo, de terra, e essa terra deve ter substâncias capazes de alimentar a semente, precisamos do transcurso do tempo, precisamos de uma série de outras coincidências como o solo não poder ser removido, etc.. Assim, a semente é a árvore de certa maneira, mas não da maneira certa.

Então, quando falamos de transmissibilidade, estamos querendo dizer *expressividade*. O conhecimento inexpresso não é conhecimento de maneira alguma, porque se ele for totalmente inexpresso, significa que intuímos aquilo num momento, e no momento seguinte esquecemos. Se o conhecimento é expressivo, tudo aquilo que permaneça totalmente inexpresso não é conhecimento, e se for expresso, tanto faz expressá-lo de mim para mim mesmo, ou de mim para um outro. É uma diferença de mera quantidade, e não faz a menor diferença. Podemos dizer que é difícil transmitir, mas a dificuldade de transmitir um conhecimento não é

nem um pouco maior do que a dificuldade de adquiri-lo. A dificuldade de transmissão é, então, prática, e não teórica.

No entanto, se eu vi mas digo que nada se conservou na minha memória, como é que eu sei que vi? Um *insight* é um *insight* quando o seu conteúdo é claro e permanente. Não confundir um *insight* com um pressentimento vago, uma imaginação, um sentimento de *não-sei-o-quê*. Quando temos um *insight*, o temos com a mesma clareza com a qual sabemos que estamos aqui, agora. Claro que podemos ter um *insight* de coisas tão enormemente complicadas que poderemos levar um tempo enorme para expressá-las.

Intuição é *ir para dentro*; Intelecção é *ler dentro*; *Insight* é *ver dentro*. São várias maneiras de dizer a mesma coisa. Neste momento é possível entender o que se chama discurso analítico, pelo fato de que o nexo entre uma evidência direta e uma indireta é, por si mesmo, uma evidência, que nada acrescenta à primeira verdade, mas que apenas a analisa. Analisar significa desmembrar nos seus membros constitutivos. Quando digo que o conceito de *estar aqui* é o mesmo conceito de *não estar lá*, significa que não acrescentei nada, apenas analisei o conceito.

Uma coisa é a expressão interna, de mim para mim mesmo, que os escolásticos chamavam

de *verbum mentis*, a fala mental, a mente falando para si mesma, ou através de palavras, ou através de figuras, ou através de gestos, ou através até de uma tensão muscular interna. Eu mesmo entendo a minha própria linguagem, embora já seja uma expressividade que esteja contida ali. Passar dessa expressividade, que é mais ou menos simultânea, e que repete várias vezes o mesmo ato intuitivo simultâneo - eu "saco" aquele conjunto todo, várias vezes -, para uma expressão no tempo por palavras orais, ou escritas, ou desenho, ou qualquer coisa que possa ser materializada, pode ser muito complicado. Às vezes, uma única intuição que tivemos em dois segundos, pode nos custar o resto da vida para explicá-la; isto vai depender da complexidade do objeto relacionado. Por exemplo, quando um arquiteto, vendo um determinado terreno, ou paisagem, concebe a forma do edifício, só pode concebê-lo inteiro, de uma só vez. Já projetá-lo no papel, desenhá-lo, fazer todos os cálculos necessários, poderá levar semanas, e para construí-lo poderá levar anos. Para calcular as proporções do edifício, são necessárias inúmeras mediações lógicas e matemáticas para que ele possa desenhá-lo. É tudo muito complicado mas tudo aquilo estava naquele ato intuitivo inicial, que para ele mesmo estava perfeitamente claro. No entanto, se não as tivesse claro ali, não estaria claro nunca mais. Mozart "sacava" a sinfonia num segundo,

porque ele fazia uma audição não-auditiva, ele fazia um audição intelectual. Para passar aquilo para o auditivo levava um tempo enorme. Vamos supor que Mozart tentasse imaginar sensitivamente a sua própria sinfonia. Ele teria que fazê-lo levando em conta a duração real dela. Para escrever leva muito mais tempo que para executar; uma obra de vinte minutos pode levar horas para ser escrita.

Espero que neste curso, possa ser vencida a doença que, para a inteligência brasileira de um modo geral, é a pior doença, ou seja, a falta de confiança na inteligência, que induz ao fanatismo, ao misticismo, que se traduzem por esperar milagres, expressando os fatos daquilo que menos se deveria saber, ou necessitando de uma autoridade que te dê segurança, ou seja, acreditarmos que 2 + 2 = 4 porque papai falou. É claro que o papai tem razão, é evidente, e devemos acreditar nisso, mas não porque o papai falou, pois se o satanás em pessoa nos falasse isso, também era para acreditarmos.

É necessário conseguir distinguir a autoridade do sujeito, e a crença por autoridade; ou seja, se Aristóteles, ou Platão, falou algo, significa que o homem tem autoridade porque falou a verdade, e não que é verdade porque a autoridade falou.

Esse complexo de autoridade que existe no Brasil, onde todo mundo precisa de uma auto-

ridade para acreditar em algo, ou então, que só se é inteligente se sempre duvidar de todas as autoridades, é uma estupidez. Não se trata nem de obedecer, nem de contestar as autoridades, mas de ter uma cabeça suficiente para pensar, e pensar igual a qualquer outro sujeito que se coloque no objeto do problema. Em 2 + 2 = 4, é para todo mundo encontrar o mesmo resultado, dogmaticamente; não porque uma autoridade mandou, mas porque *é* assim.

Se os alunos conseguirem superar isto aqui, adquirirem aquela condição de ter a inteligência própria, alcançar as verdades universais necessárias, irão colocar como que uma ilha no meio de uma vida mental caótica, que é a vida brasileira, irão criar condições de segurança, ou seja, condição de autoconfiança. Condição esta que a intelectualidade brasileira nunca tem. Toda a nossa vida intelectual é marcada por uma hesitação, por uma dependência da autoridade estrangeira. Nós nos tornamos dependentes deles, porque necessitamos deles, e isto porque não somos capazes de averiguar por nós mesmos o que é e o que não é.

Assim, toda ciência é constituída de sentenças transmitidas que se referem a registros de atos intuitivos, entre os quais existem determinados nexos que, articulados uns aos outros e postos na seqüência devida, constituem o sistema de provas que fundamentam essa ciência. Portanto, nenhuma ciência é evidente no seu

conjunto. Mesmo que todos os nexos que fundamentam uma ciência sejam todos evidentes, ainda assim se está longe de uma evidência direta. Onde existe prova é porque não há possibilidade de uma evidência direta, porque ninguém vai se dar ao trabalho de produzir prova de algo que é evidente. A Lógica se baseia em alguns princípios que são evidentes:

1) Princípio de Identidade: uma coisa é ela mesma.
2) Princípio da não-Contradição: uma coisa não pode ser ela e não ser ela sob o mesmo aspecto.
3) Princípio do Terceiro Excluído: entre uma coisa ser ela e não ser ela não existe intermediário. Somente o primeiro princípio é totalmente evidente. O segundo precisa do primeiro para se fundamentar. Então, idealmente, toda ciência é um sistema de dedução que, em última análise, está todo fundamentado no Princípio de Identidade.

Dito de outro modo, toda ciência é um sistema dedutivo, no qual as várias sentenças ou são dadas em princípio como definições, postulados e axiomas, ou são deduzidas das outras, ou são acrescentadas de fora, vindo da observação e da experiência. Uma única descoberta científica prolifera em milhões de aplicações técnicas, que dão a impressão de progresso da

ciência. Mas um pequeno passo da ciência representa um grande passo da tecnologia, dando a impressão que sabemos muito mais do que realmente sabemos. O que há de essencial em cada ciência é fácil de assimilar, bastando que nos atenhamos aos pontos que são firmes. Se toda ciência é um sistema dedutivo idealmente perfeito (embora praticamente imperfeito), os vários sistemas dedutivos das várias ciências remetem sempre a um conjunto de axiomas que são comuns a todas elas. Por mais que o campo de observação aumente, a estrutura axiomática é a mesma, ou seja, é lógico-matemática. A separação entre as especializações é uma coisa que acontece na prática, mas que não tem uma razão teórica definitiva. Ou seja, quando dizemos que há uma impossibilidade prática, queremos apenas dizer que é muito difícil. Quando dizemos que há uma impossibilidade teórica, queremos dizer que é impossível sob qualquer aspecto. Sto. Tomás de Aquino dizia que as leis da lógica não poderiam ser revogadas nem por Deus, pois se Ele revogasse, por exemplo, o princípio de identidade, ele teria que ser Deus e não sê-Lo ao mesmo tempo. Aquilo que viola o princípio de identidade é uma impossibilidade absoluta, ou teórica.[60]

---

[60] Ou: "[...] *pues el hombre no debe nada a un mensaje que pretende hurtarse a las leyes del pensamiento humano"*. SCHUON, Frithjof. **Trás las huellas de la religions perenne**, 1982, p. 18. (N.R.)

14. Os dispositivos de registro

Todos cremos que o conhecimento humano progride ou aumenta. Porém, é seguro afirmar que um estudante de matemática da nossa geração saiba mais matemática do que Gauss ou Euclides? Em geral não sabe. Quando dizemos que o conhecimento progride, estamos dizendo que existem mais dispositivos de registro acumulados, que contêm o registro dos esquemas de certos atos intelectivos que foram efetuados em algum momento por seres humanos reais, e que permitem, em princípio, a repetição dos mesmos atos intuitivos por um outro indivíduo. O registro de conhecimentos é conhecimento potencial, e não efetivo. O conhecimento existe sob duas formas:

1) **Do Ser**: o conhecimento da pedra está na pedra. O conhecimento está no objeto sob uma forma latente, mas este conhecimento pode vir a existir *de modo efetivo* em mim sob a forma de consciência.

2) **Do Conhecer**: o ser se apresenta diretamente, e o conhecer é uma representação ou uma conceptualização, uma presença indireta desse ser.

São duas formas de apresentação: direta e indireta. Se o mundo é um conjunto de registros a serem decifrados, e se todos os registros

de conhecimento produzidos pelo homem também são registros — e se a dificuldade pode ser igual nos dois casos — que sentido faz dizer que o conhecimento progride? Às vezes é mais simples nos reportarmos diretamente ao objeto da Natureza do que aos registros humanos acumulados a respeito, às vezes, acontece o contrário. O registro, por um lado, é um benefício dúbio, e por outro, imprescindível. Mas não se pode esquecer que o próprio registro é um objeto, e que tem de ser decodificado por sua vez. Se não existe periodicamente a simplificação do registro e a criação da condição de acesso ao registro para os indivíduos, então o imenso progresso do conhecimento se transforma num imenso acúmulo de registros incompreensíveis, que a cada geração são totalmente perdidos. A educação hoje em dia, na quase totalidade dos casos, consiste em assimilar uma grande quantidade de registros, que só servirão para aquele setor em particular, mas que poderão ser mudados daqui a cinco anos e sem que se possa saber se esses registros, uma vez decifrados, nos darão a resposta sobre o que nos interessa saber ou não. É claro que este tipo de educação é necessária para manter as profissões em andamento, para manter as máquinas da economia e da administração funcionando, porém nenhum destes casos tem algo a ver com a inteligência. Se quiséssemos fazer um ensino voltado para a inteligência, terí-

amos de proceder da seguinte maneira: a) teríamos de nos ater aos registros mais antigos e mais constantes que existem: aqueles que são usados por praticamente toda a civilização; b) teríamos que partir das indagações reais que as pessoas têm; c) finalmente, teríamos de ir conectando essa atenção, esse interesse pessoal, às suas chaves universais, num movimento de sístole e diástole. Em outras palavras, o indivíduo se fecha naquilo que é do seu interesse exclusivamente pessoal, e abre para o universal encontrando os princípios universais que estão subjacentes às suas próprias perguntas. Neste sentido, o objetivo do curso é funcionar como um hormônio da inteligência, e não simplesmente colocar novos conhecimentos. Dessas noções que são hormonais, já vimos algumas: a noção dos graus de certeza e a noção de idéia pura de ciência.

V. IDENTIDADE E UNIVOCIDADE

Rascunho para uma aula do Seminário de Filosofia

Este rascunho faz parte da obra em preparo, *O Olho do Sol*, onde compõe, na massa das 700 páginas redigidas até agora, a primeira seção do capítulo "Da metafísica dogmática à metafísica crítica – e vice-versa". Será usado brevemente como base para a exposição oral no Seminário de Filosofia e por isto é divulgado aqui para notificação dos alunos. – O. de C.

1. Definições

1. Metafísica é a ciência das necessidades supremas que abarcam e subordinam todas as outras.

2. Necessidade (de *nec cedo* = não ceder) é ter de ser, não poder não ser. Necessidade é impossibilidade do contrário.

3. Metafísica crítica é a parte dessa ciência que aborda os problemas e as dificuldades que

se apresentam ao investigador na busca das necessidades supremas.

4. Metafísica dogmática é a discriminação e afirmação das necessidades supremas, bem como o desdobramento de suas consequências imediatas para os diversos setores do conhecimento humano.

5. Incumbe à metafísica o estudo da possibilidade como tal e da impossibilidade como tal, bem como das diversas gradações e modos da possibilidade, que encaradas quantitativamente se chamarão probabilidades.

2. Axiomas

1. Proposição auto-evidente é aquela cuja contraditória não pode ser formulada numa proposição logicamente unívoca.

2. As proposições metafísicas puras, isto é, aquelas que expressam necessidades supremas, devem ser todas auto-evidentes.

3. Toda prova funda-se em princípios auto-evidentes.

4. Um princípio é auto-evidente ou não é. Não se pode simplesmente "tomar como" auto-evidente um princípio que não o seja. Dito de outro modo: não pode haver princípio hipoteti-

camente auto-evidente (embora possa, naturalmente, haver princípios hipoteticamente verdadeiros).

5. As condições psicológicas que permitem captar a evidência de um princípio podem variar de homem para homem, portanto o sentimento de certeza nada tem a ver com a auto-evidência.

3. Primeiro enunciado do princípio metafísico supremo, ou Princípio da Integridade.

1. Todo sujeito de uma proposição, na medida em que possa ser também sujeito de uma ação ou objeto de uma ação realizada por outro sujeito também capaz de ser objeto de ação, é um.

Os sujeitos ditos meramente lógico-formais, ou ideais, não são objetos de ação, nem mesmo da "ação" de ser pensados; pois o que se pensa é o seu conceito apenas, ou o termo que o designa, e não o objeto como tal.

Sujeito impossível é aquele cuja definição implica sua inexistência, não apenas de maneira lógica, mas auto-evidente; isto é, um sujeito é impossível quando a afirmação de sua existência não pode ser logicamente unívoca.

2. Logo, todo sujeito é íntegro, e tudo quanto se oponha real ou hipoteticamente à sua inte-

gridade exige, real ou hipoteticamente, a sua supressão.

3. A supressão tem duas formas: 1ª negação, 2ª, redução.

4. A negação pode ser terminante ou condicional. Negação terminante é aquela que priva o sujeito, real ou hipoteticamente, da possibilidade de ser sujeito de ação ou paixão. Negação condicional é aquela que, real ou hipoteticamente, priva o ser de ser sujeito de algumas ações ou paixões (determinadas ou indeterminadas).

5. A redução tem duas formas: 1ª redução a seus elementos, ou redução analítica; 2ª, redução a outro sujeito, ou redução sintética.

6. Sujeito absolutamente necessário é aquele cuja definição mesma exclua, de maneira auto-evidente, sua redução analítica ou sintética. Dito de outro modo: é aquele cuja redução analítica ou sintética não possa ser enunciada numa proposição logicamente unívoca.

4. Das proposições auto-evidentes

1. O princípio de identidade A = A é auto-evidente, não porque tal nos pareça ou porque tenhamos um sentimento de certeza de que é

auto-evidente, mas porque sua contraditória, A ^{1} A, tem duplo sentido: se A ^{1} A, o sujeito da proposição não é igual ao seu predicado, mas, sendo a proposição reversível — o predicado tornando-se sujeito, e o sujeito predicado —, temos então dois sujeitos diferentes, que são ambos sujeitos da mesma proposição: A1 ^{1} A2. Logo, a sentença A ^{1} A não é unívoca e não pode ser unívoca, donde se patenteia que A = A é auto-evidente.

2. A objeção tola de que essa demonstração por sua vez dá por pressuposto o princípio de identidade cai ante a verificação de que a objeção também o dá por pressuposto. O propósito aliás não é aqui "demonstrar" o princípio de identidade mas sim demonstrar a impossibilidade de sua negação unívoca. Se na antiga lógica se dizia que uma proposição auto-evidente nem requer nem admite provas, era isto o que no fundo se queria dizer, sem chegar a dizê-lo, talvez por não havê-lo percebido claramente: Não há nada a objetar ao princípio de identidade, a não ser proposições de duplo sentido, isto é, sem sentido.

3. Portanto, se não há demonstração lógica de um princípio auto-evidente, há, sim, da impossibilidade da sua contraditória. Isto aplica-se a todos os princípios lógicos e metafísicos.

5. Que o Princípio da Integridade é auto-evidente

1. Ação é mudança de estado no tempo e/ou no espaço.

2. Adoto provisoriamente a definição do tempo como forma das sucessões e do espaço como forma da simultaneidade, a que voltarei mais adiante.

3. Estado é etapa de mudança.

4. Só há três tipos de mudança: a mudança de estado ou as duas reduções.

5. A mudança de estado subentende a permanência do sujeito.

6. A redução analítica subentende que as partes pertencem a um mesmo sujeito.

7. A redução sintética real subentende que aquele em que o sujeito foi absorvido não fosse ele.

8. A redução sintética hipotética ou subentende a possibilidade da redução sintética real ou é impossível.

9. Logo, todo sujeito que é objeto de ação (isto é, sujeito de paixão) é um e o mesmo, não muitos ou outro.

10. A ação consiste em mudar um outro ou mudar-se a si mesmo, ou ainda em mudar ao outro mudando-se também a si mesmo.

11. As três hipóteses subentendem a unidade e mesmidade do sujeito, conforme já demonstrado nos itens de 1 a 9. Se o sujeito que muda o outro não muda de estado, fica o mesmo. Se muda de estado, é o mesmo em outro estado. Logo, o sujeito de qualquer ação é um e o mesmo.

12. Estas proposições são não apenas logicamente certas mas auto-evidentes: suas contraditórias não são unívocas. Vejamos: A1 muda para o estado A2. Se o sujeito no estado A2 não é o mesmo A do estado anterior, então não foi A1 o sujeito de mudança; se, inversamente, o estado A2 não se refere ao mesmo sujeito A, então A2 não é predicado da proposição referente à mudança de A1. É impossível decidir se a negação da continuidade de A de A1 para A2 diz que não houve a mudança ou que o sujeito foi outro. A negação é portanto ambígua, ou equívoca. Não tem sentido. Logo, a unidade do sujeito da mudança (sujeito da ação ou da paixão) é auto-evidente.

6. Que não há auto-evidência hipotética

1. Para que uma evidência fosse hipotética, seria necessário que sua contraditória pudesse ser admitida como hipotética também.

2. Mas a contraditória de uma evidência é ambígua, logo sua formulação não conteria somente a negação da evidência e sim também sua afirmação.

3. Logo, a evidência não pode ser hipotética. Ou uma proposição é evidente, ou não é. O critério da impossibilidade da contraditória unívoca resolverá todas as dúvidas que se apresentarem.

7. Que o auto-evidente é necessariamente verdadeiro

1. Não podendo ser hipoteticamente verdadeiro, o auto-evidente só pode ser taxativamente verdadeiro.

2. Não tem sentido formular uma sentença como "x é hipoteticamente taxativamente verdadeiro", que recairia nas objeções do item 2 do § 6.

3. Logo, não há alternativa senão aceitar a verdade da evidência.

4. A mente, no entanto, pode-se recusar a fazê-lo. Por que o homem pode recusar a evidên-

cia? Porque ele pode se recusar a inteligir. Porque o exercício da inteligência, no homem, é livre e não necessário, já que, se fosse necessário, o homem inteligiria tudo necessariamente, coisa que se vê, por experiência, que não acontece, mas que a definição mesma do homem, adiante, nos esclarecerá em seu sentido metafísico mais profundo.

5. A recusa da evidência pode ter significado moral e psicológico, mas intelectualmente nada significa e cai fora da esfera de interesse da metafísica.

8. Outro exemplo de proposição auto-evidente

1. "Eu estou aqui": Esta proposição é auto-evidente sempre que proferida por um sujeito a respeito de si mesmo, não é tautológica e é unívoca.

2. Sua contraditória, "Eu não estou aqui" significa "Não sou eu quem está aqui", ou "Este lugar não é aqui"? Sendo impossível decidir, a proposição é ambígua, e portanto "Eu estou aqui" é auto-evidente.

9. Que a prova de Sto. Anselmo é auto-evidente e necessariamente verdadeira

1. Um ser absolutamente necessário existe necessariamente, diz a prova de Sto. Anselmo

Santo Anselmo (1033-1109) elabora um pensamento de extrema simplicidade, de tema único. Alguns de seus argumentos se tornaram arquetípicos; é anterior ao grande acontecimento que marcará o período final da escolástica – a introdução no Ocidente das obras de Aristóteles, em tradução latina partindo da tradução em árabe.

O problema filosófico da primeira fase da escolástica, com Erígena e Sto. Anselmo, consiste em dar conta do fenômeno cristão, formular as verdades da fé. Muitos desses primeiros ensaios deram errado, como aconteceu com Erígena. O convívio do dogma com a filosofia nem sempre foi muito fácil neste período. Hoje, muitas das controvérsias surgidas nesta época nos parecem bizarras. O próprio Sto. Tomás de Aquino, que hoje é uma expressão da Igreja, teve umas trinta teses impugnadas por um sínodo. Oito séculos depois, foi elevado a doutor da Igreja pelo Papa Leão XIII (como Sto. Afonso de Liguori, Santa Teresa de Ávila etc.). Os doutores da Igreja formulam sua doutrina oficial. O

status de Santo Tomás de Aquino é recente; na época, era um filósofo como tantos outros. Tudo o que é visto de longe adquire uma homogeneidade, mas na época não era assim.

O problema principal de Santo Anselmo – o qual ele foi o primeiro a formular -, era: como se poderia demonstrar algumas verdades da fé sem apelar para as Escrituras? Não haveria um meio puramente racional? Elaborou um argumento muito importante: se definirmos Deus como um ser infinito, desta definição mesma decorre a existência de Deus, porque sua inexistência seria uma incompletude. Deus é um ser cuja definição impõe sua existência.

A definição de uma coisa independe de sua existência; só a experiência verifica a existência. A definição é uma coisa e a existência, outra. A diferença entre o plano da essência e o da existência não se aplica a Deus, diz Sto. Anselmo, como se aplica a todas as criaturas. A definição de Deus é: um ser infinitamente perfeito – infinito e perfeito. Dada a definição, podemos discutir se existe ou não. Mas esta definição não se aplica a Deus. Se Ele é perfeito não poderia não existir, porque a inexistência seria uma imperfeição. Não podemos conceber o infinito como inexistente. Só as coisas finitas podem ser concebidas como inexistentes. No caso de Deus, a diferença entre essência e existência não se aplica. A definição de Sto. Anselmo é uma das mais importantes da filosofia. Embora

sua contribuição se resuma a isso, é de primeira grandeza. Kant vai discutir essa definição e tentar refutá-la: diz que a definição de algo não se aplica ao ser definido. Para Kant, tudo o que conhecemos é aquilo que pensamos. Sto. Anselmo estaria falando da definição mesma e não do ser em si; seria como um pensamento que tivesse. Ao que poderíamos responder: o infinito não é pensado de maneira alguma, não é um pensamento – e assim a discussão poderia continuar.

O argumento de Santo Anselmo é uma espécie de mata-burros, porque exige uma sutileza que vai marcar a diferença entre o pensamento lógico e o pensamento contemplativo. Ao chegar à conclusão do pensamento lógico, ainda estamos pensando. Quando aprofundamos a conclusão, estamos contemplando a verdade da coisa contemplada, não só o pensamento. Contemplar é ver que a verdade está no ser, não no pensamento – é vivenciar o pensamento. A maior parte das pessoas não vê a realidade do pensado, porque só vê a realidade daquilo que pode sentir ou imaginar. O que foi pensado fica longínquo, e a verdade aí não é contemplada. É como a história do menino de seis anos que disse para um amigo, às vésperas do Natal: "Descobri que Papai Noel não existe!". Neste momento, seu pai entrou em casa tilintando o molho de chaves, e o menino exclamou:

"São as renas!". Ele não acreditava no próprio pensamento.

O argumento de Sto. Anselmo é válido se é contemplado; se é só pensado, não é. O infinito não pode ser definido, mas tem que ser aceito. O próprio conceito de infinito é um mata-burros. É por isso que mais tarde vão reduzir o infinito metafísico ao infinito matemático, por ser mais fácil lidar com ele. Não dá para fazer analogias com o infinito. O infinito não tem analogia, nada pode nos dar uma idéia dele, mas todos sabemos o que é. Já com a perfeição é possível fazer analogias. Também não dá para conhecer o infinito por contraste: o infinito não é contrário do finito. Quem aprofundar a noção de infinito e contemplá-lo verá que ele é impensável, porém indispensável. Não podemos preencher esta noção com nenhum conteúdo conceptual; trata-se de um imperativo categórico. O raciocínio sobre o infinito não pode ser feito a partir do conceito, porque não há conceito. O infinito é um ser muito especial, ao qual não se aplicam os raciocínios normais. É uma necessidade metafísica absoluta. Nesse sentido, o raciocínio de Sto. Anselmo está certíssimo. Lidando metafisicamente com a questão e tirando a palavra Deus, o infinito não pode ser concebido como inexistente. Esse raciocínio não pode ser concebido como algo que se refira a conceitos, porque não há nenhum conceito envolvido. É um princípio metafísico – é o

princípio dos princípios. Esta noção pode ser contemplada mas não pensada, porque não pode ser presa num conceito. É esta noção do infinito que dará ao indivíduo a noção do verdadeiro e do falso, se ele não a tiver, só terá a noção do relativamente verdadeiro e do relativamente falso, ou seja, terá o cérebro quebrado, como é o caso de Kant quando aborda este problema.

O infinito nem é um juízo puramente formal nem pode ser obtido por experiência. Qualquer tentativa de refutar o infinito tem duplo sentido, o que prova que ele só pode ser conhecido intuitivamente. Dizer: "Não existe o infinito" é como dizer: "O infinito é limitado". Ao negar a existência do infinito, negou-se o próprio conceito de infinito, mas como não há conceito de infinito, não há o que negar. É como dizer: "Não existem tigres", e também: "Não existem tigres que sejam leões", que nega o conceito de tigre, além de negar sua existência. A própria negação é autocontraditória e não pode ser formulada.

A refutação de Kant se baseia na hipótese do infinito ser um conceito, algo pensado, o que ele não é, já que é o impensado, cuja existência fundamenta o próprio pensamento. Como poderia apreender os princípios da lógica se não visse que o princípio da identidade é infinito em si, e que não há limites para sua validade? A noção de infinito se identifica com o princípio

da identidade. O infinito só pode ser concebido como um, logo é ele mesmo a identidade. Quem disser que é um juízo formal que não se aplica a nada, estará errado, porque não há limites para sua validade, e o formal é o que só vale dentro de limites. Aqui estamos no coração dos princípios filosóficos.

Contemplar é ver a realidade e aceitá-la, sem querer mudá-la; o pensamento é solto, quando decidimos pensar a verdade, atrelamos o pensamento à realidades que são externas a ele. O pensamento tem de seguir o fio de algo que não é ele mesmo, o que cria uma incomodidade, porque aí o pensamento já não está mais livre. O pensar é uma coisa; pensar a verdade é outra. O pensamento pára de voar quando não queremos que ele voe, quando queremos saber a verdade. E quando queremos conhecer a verdade? Pode ser hoje, amanhã ou nunca. É só em algumas poucas ocasiões que queremos saber a verdade. O pensamento não é naturalmente inclinado a se pautar pela verdade; só o fará pela interferência de nossa vontade. Quando queremos obter a verdade sobre alguma coisa, depois sobre outra, isto se torna um vício, e só aí percebemos o que é impossível: vemos que a verdade impõe limites. Isto é o amadurecimento. O homem maduro jamais tem nostalgia, porque entende que sua juventude morreu. E se quando era jovem era um bobo, como ter saudade disso? A nostalgia é a rebelião do pen-

samento contra a realidade. Se queremos ser filósofos, temos que treinar a mente para que não diga "não" à verdade. Ao fazermos isso, diminuimos a área de conflito com a realidade. O amadurecimento é feito de desilusões. O que temos a ganhar? "A Jornada do Imbecil até o Conhecimento" – o título da peça de Plínio Marcos é um excelente resumo desse percurso. Passamos a ter acesso ao entendimento, à vida contemplativa, a Deus. Para chegar a isso, é preciso cultivar o senso das limitações da realidade – limitações de ordem física e sensível. Nossa imaginação não consegue imaginar qualquer coisa – é só tentarmos, por exemplo, abrir a boca fazendo um "A", tentando pensar um "U" – para vermos onde está a famosa liberdade de nossa imaginação! A imaginação está escravizada ao corpo, e fica mais livre quando o corpo está mais relaxado. A imaginação é uma falsa liberdade; é apenas uma tradução mental dos estados corporais. Voar com o pensamento é próprio do escravo. Há também as limitações das próprias emoções, sobre as quais não temos controle. Chegamos então a um ponto onde compreendemos que o pensamento lógico é um conjunto de limitações reais, e chegamos a isso quando já contemplamos. Por exemplo, o teorema de Pitágoras (a soma do quadrado dos catetos é igual ao quadrado da hipotenusa), já o contemplaram? Já entenderam que é realmente assim? Se não o fize-

ram, se não ficaram maravilhados, não chegaram à esfera do pensamento filosófico.

Podemos tentar escapar do pensamento lógico dizendo que são regras formais, mas aí nos impedimos de conhecer o que está além de nossa consciência. Como diz Sto. Alberto Magno, "a pessoa completa o silogismo, mas ele não a persuade". Para isso serve a contemplação, para nos mostrar que a verdade do pensamento lógico é uma verdade de fato. Lamento dizer que Kant não teve acesso a esta esfera contemplativa; seu pensamento não o persuadiu. O mundo da metafísica é o mesmo mundo da teologia, dos anjos. São Paulo disse: "Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Quando me tornei homem, acabei com o que era próprio da criança." Poucas pessoas chegam a isso – Kant lamentavelmente não chegou.

Mas como pode a imaginação voar se o corpo está submetido a castigos, como nos campos de concentração?

Ao contrário, no campo de concentração a imaginação voa, e aí a pessoa enlouquece. A respeito disto, leiam o livro do psiquiatra Bruno Bettelheim, "O Coração Consciente". Ele este internado num campo de concentração, e se deu conta de que o mais importante para não ficar louco era prestar atenção no momento, estar consciente desde seu próprio centro, não

da periferia. Por mais dura que fosse a realidade, era necessário reconhecê-la. É aí que o espírito mostra sua superioridade. A verdade é aquilo que está além da realidade.

O argumento de Sto. Anselmo não é tão ingênuo quanto parece, só no ponto em que pretende provar a existência de Deus tal como está nas Escrituras, o que é impossível. Aí chegamos ao limite de Erígena – sabemos que Deus é, mas não sabemos o que é. Não sabemos se é o Deus das Escrituras, do Vedanta, do Corão etc.. Isto é uma questão de fé. O argumento só é válido quando aplicado a Deus em geral. No Corão, há 99 nomes de Deus, seus atributos. A essência é *Allah* (o Deus) – *al* é artigo. Deus não tem nome e tem todos os nomes. O Deus personificado não é o Deus inteiro, é um aspecto seu. Não dá para meditar sobre a essência de Deus, que é inapreensível – "ignoramos e ignoraremos" -, como diz a Igreja. Mas sabemos que Deus é. O Dr. Freud dizia que todas as neuroses começam com a frase: "Acho que não vou agüentar", é preciso agüentar o fato de que estamos pendurados no infinito.

2. A objeção de Kant é que o ser assim definido é definido por nós, portanto sua existência é hipotética, fundando-se na suposição — feita por nós — de que o ser nela definido é absolutamente necessário.

2. A contraditória é "Um ser absolutamente necessário não existe necessariamente" ou "Um ser absolutamente necessario necessariamente inexiste?" Sendo impossível decidir, é proposição equívoca e não tem sentido.

3. Logo, a prova de Sto. Anselmo é auto-evidente.

4. Não havendo auto-evidência hipotética (7:1-5), a prova de Sto. Anselmo é necessariamente verdadeira.

10. Que não existem auto-evidências lógicas puramente formais, isto é, que não sejam também ontológicas

1. Verdade puramente formal é aquela que se verifica necessariamente no campo das relações lógicas, não porém necessariamente no campo da experiência. É, portanto, uma proposição hipotética.

2. Não existindo auto-evidências hipotéticas, nenhuma proposição auto-evidente é puramente formal.

11. O domínio da Lógica

1. Toda proposição lógica funda-se em última análise em princípios auto-evidentes. Por que então o domínio do lógico não coincide inteiramente com o do verdadeiro? É porque o conjunto das consequências logicamente necessárias, podendo partir de qualquer premissa e não de premissas auto-evidentes, não é auto-evidente, apenas logicamente consistente.

2. Identifica-se, portanto, com a extensão do que necessariamente possível, não necessariamente verdadeiro. Ou seja: é impossível que uma consequência lógica deduzida de princípios auto-evidentes seja impossível, mas nem todo o possível é necessário.

3. A lógica distingue-se pois da metafísica na medida em que esta afirma positivamente o necessário, ao passo que aquela apenas afirma apenas a possibilidade necessária.

4. A possibilidade necessária funda-se no necessário enquanto tal e não é um domínio independente, de vez que o "necessário hipotético" só existe a título de hipótese impossível. Ora, a lógica sem fundamento metafísico só poderia fundar-se no necessário hipotético e, portanto, ela própria só existe como hipótese impossível. A fragmentação das lógicas modernas deve-se precisamente à impossibilidade de

reduzir as hipóteses impossíveis à unidade do necessário.

Apêndice: uma discussão no *Fórum Sapientia*

Reproduzo a seguir uma mensagem enviada ao fórum de minha *homepage* pelo participante que adotou o pseudônimo de *Villiers de L'Isle-Adam* e a resposta que lhe dei. Essa mensagem foi que motivou a publicação do texto acima no *site* e a decisão de expor o assunto em aula do Seminário de Filosofia. - O. de C.

MENSAGEM DE VILLIERS

Prezados amigos,

Tenciono discutir, no presente tópico, algumas questões relativas ao célebre 'princípio da não-contradição' formulado por Aristóteles; para tanto, pretendo expor à consideração dos senhores um artigo sobre o supracitado tema, de lavra do notável lógico, matemático e filósofo polonês Jan Lukasiewicz (1878-1956), um dos expoentes, ao lado de Kazimierz Twardowski

(1866-1938) e Stanislaw Lesniewski (1886-1939), da renomada escola de lógica que se formou nas universidades de Lvov e Varsóvia. O estudo de Lukasiewicz, "O Zasadzie Sprecznosci u Arystotelesa: Studium Krytyczne", foi publicado originalmente 1910, podendo, no entanto, ser encontrado no número XXIV da Review of Metaphysics, traduzido por Michael V. Wedin sob o título "On the Principle of Contradiction in Aristotle: A Critical Study".

Aristóteles, no Livro IV da Metafísica, apresenta o princípio da não-contradição de três maneiras distintas, que serão denominadas por Lukasiewicz como formulações 'ontológica', 'lógica' e 'psicológica'. O esforço analítico do lógico polonês, todavia, irá se concentrar sobretudo nas formulações ontológica e lógica. Para o Estagirita, elas são equivalentes, tendo-se em mente que uma proposição, para ser verdadeira, deve estar conforme à realidade objetiva. As formulações ontológica e lógica seriam, portanto, verdadeiras pela circunstância de o mundo ser, metafisicamente, tal como é. Devemos ainda ressaltar que o princípio da não-contradição é, na perspectiva de Aristóteles, uma lei final, indemonstrável. Exigir uma demonstração, uma fundamentação última do 'princípio', seria incidir num retrocesso que não poderia deixar de ser infinito, incidir numa exigência que, pela própria natureza da questão em pauta, não poderia ser satisfeita. E, se existe algo que pode ser conheci-

do sem provas, que haveria de mais ajustado a essa espécie de conhecimento do que a lei da não-contradição, um princípio do qual é impossível duvidar ao pensarmos?

Com o propósito, todavia, de evidenciar a necessidade do princípio da não-contradição, o Estagirita propõe uma série de argumentos que, refutando a possibilidade da contradição na ordem do Discurso, procuram justificar o princípio. Lukasiewicz denomina tais argumentos como "demonstrações elênticas e apagógicas", muito embora Aristóteles, deve-se sublinhar, jamais tenha pensado neste conjunto de deduções em termos de demonstrações 'positivas' do princípio. Parece evidente, a meu juízo, que o objetivo da estratégia de Aristóteles é o de comprovar que, admitindo-se a contradição, destrói-se o Discurso, rompe-se a possibilidade de comunicação racional, uma vez que os símbolos deixam de atuar como símbolos, não mais podendo refletir a Realidade no Discurso. Além disso, Aristóteles procura evidenciar, especialmente nas demonstrações apagógicas, as conseqüências absurdas a que somos levados quando negamos o princípio da não-contradição.

Não sendo razoável, e nem tampouco desejável, reproduzir aqui todos os passos da minuciosa análise de Lukasiewicz, gostaria de examinar, no entanto, as considerações mais relevantes que o lógico polonês extraiu de seu percurso argumentativo.

Em primeiro lugar, Lukasiewicz constata que o princípio da não-contradição não pode ser demonstrado com base em sua evidência; com efeito, a 'evidência' em si mesma não constitui critério seguro de verdade. Também resultaria inconseqüente, por outro lado, a tentativa de se derivar o Princípio a partir de nossa estrutura psíquica, uma vez que leis psicológicas apenas são suscetíveis de comprovação através do método experimental, e este não nos autoriza sequer a formular a Lei da não-contradição como princípio válido em primeira aproximação. Uma terceira possibilidade seria, então, procurar deduzir o Princípio da definição de 'negação' ou de 'falsidade'. Se "A não é B" exprime, por exemplo, simplesmente a falsidade de "A é B", para natural concluir que essa definição acarreta o Princípio. Contudo, nos diz Lukasiewicz, isto não ocorre na realidade: mesmo que aceitemos como correta a definição precedente de falsidade, nada impede que as proposições "A é B" e "A não é B" sejam ambas verdadeiras; apenas se impõe, como conseqüência, que a proposição "A é B" é simultaneamente falsa e verdadeira. A Lei da não-contradição envolve a noção de conjunção, e não decorre unicamente da definição de falsidade (ou negação). O lógico polonês nos chama a atenção para outra definição de 'verdade' e 'falsidade' que, de uma certa maneira, parece ser mais fecunda que a tradicional: a proposição "A é B" é verdadeira se corresponde a algo objetivo;

falsa, em caso contrário. Similarmente, "A não é B" é uma proposição verdadeira se representa vínculo objetivo; falsa, caso tal fato não se dê. Levando-se em consideração tais critérios, nada impede 'a priori' que as proposições "A é B" e "A não é B" sejam ambas verdadeiras, desde que representem situações objetivas.

Lukasiewicz também observa que qualquer defesa do princípio da não-contradição deve, necessariamente, levar em conta o fato de que existem 'objetos contraditórios', como, por exemplo, o Círculo Quadrado de Meinong. Para tais objetos, claro está que o Princípio não é válido. Obviamente o lógico polonês não pressupõe que Aristóteles pudesse ter trabalhado com base em tais considerações, que fazem parte de um acervo de estudos que começou a se desenvolver apenas a partir de meados do século XIX, no esteio do florescimento da lógica simbólica. Entretanto, isso não nos impede de salientar a relevância intrínseca da observação de Lukasiewicz: a existência de 'objetos contraditórios' foi confirmada pelos desdobramentos recentes da lógica, particularmente pela Teoria dos sistemas formais inconsistentes. Podemos hoje atestar a existência de teorias lógico-matemáticas onde aparecem objetos contraditórios e que, por conseguinte, derrogam o princípio da não-contradição. Tendo em vista tais perspectivas, o Princípio não se mostra tão absoluto e intocável quanto poderia parecer à primeira vista. Aliás,

Lukasiewicz afirma que, mesmo para Aristóteles, o princípio da não-contradição não poderia ser uma lei suprema, ao menos na acepção de que constitui pressuposição necessária de todos os demais axiomas lógicos. Citando célebre passagem de Aristóteles nos Analíticos Posteriores (An. Post. A, 11, 77a 10-22), o lógico polonês assevera que o seguinte silogismo seria válido, de acordo com os postulados do Estagirita:

B é A (e também não é não-A) C, que é não-C, é B e não-B _____

C é A (e não é também não-A)

O silogismo anterior é, portanto, válido, embora a lei da não-contradição seja violada. Meus parcos conhecimentos de silogística não me permitem verificar se, de facto, o silogismo proposto por Lukasiewicz é válido ou não no quadro da lógica aristotélica; no entanto, se o lógico polonês estiver correto, será imperativo aceitarmos a existência de leis válidas de raciocínio que independem do princípio da não-contradição.

A questão central a que agora chegamos pode ser apresentada da seguinte forma: existem 'objetos' em relação aos quais estamos certos da vigência do princípio da não-contradição? Em sua análise, Lukasiewicz irá destinguir três tipos de objetos: 1) os objetos reais; 2) as "abstrações construtivas", livres criações do intelecto, como, por exemplo, os objetos da matemática clássica;

3) as "abstrações reconstrutivas", que são conceitos elaborados para representar coisas reais.

No tocante às abstrações construtivas, paradoxos como o que Bertrand Russell (1872-1970) descobriu em 1901, ao considerar a questão do Conjunto de todos os conjuntos que não são membros de si mesmo, indicam que, na maioria dos casos, jamais teremos certeza de que não irão violar o princípio da não-contradição. No que concerne às abstrações reconstrutivas, que bem espelham o realidade objetiva, e aos objetos reais, eles parecem estar protegidos da contradição. Com efeito, parece haver certeza de que não existem contradições diretamente perceptíveis na Realidade, pois as negações correlacionadas a juízos de percepção não são elas mesmas perceptíveis, pelo menos em nossa experiência cotidiana. No atual estágio de nosso conhecimento, temos a tendência a admitir como correta a constatação de qualquer contradição 'real' só pode ser 'mediata', resultado de inferências. Por outro lado, no entanto, não podemos esquecer o fato de que, desde os primórdios da filosofia, é recorrente a tese de que o 'movimento' e a 'mudança' necessariamente envolvem contradições (a este respeito, podem ser mencionadas as aporias de Zenão de Eléia). Muito embora essas dificuldades lógicas tenham sido sempre eludidas por meio de esquemas teóricos, posto que decorrem de inferências, não parece haver nenhum prova definitiva de que não exis-

tam contradições no 'mundo' objetivo. Portanto, não existe, também, qualquer prova positiva e inequívoca de que o princípio da não-contradição possui plena vigência em relação aos objetos reais e abstrações reconstrutivas. Contudo, na medida em que podemos verificar que o Princípio é 'útil', devemos encará-lo apenas como suposição ou hipótese que norteia e confere forma à indagação científica, regulamentando certas teorizações do Real.

Para Lukasiewicz, pois, o princípio da não-contradição carece de qualquer dignidade lógica a priori; possui, não obstante, um valor ético e 'prático' sumamente importante. Como enfatiza o lógico polonês, se não aceitássemos a validade do Princípio para as atividades 'práticas', estaríamos sujeitos a toda sorte de problemas. Assim sendo, para a vida ordinária (atividades comunicativas, sociais, etc.), como Aristóteles já havia assinalado, o princípio da não-contradição constitui pressuposto fundamental. Todavia, é necessário sublinhar que imprescindibilidade prático-ética do Princípio é matéria totalmente distinta de sua validez lógico-teórica. A conclusão de Lukasiewicz a este respeito não deixa de ser assaz perturbadora: a necessidade de se reconhecer como 'válida' a lei da não-contradição é tão somente um sintoma da imperfeição ética e intelectual do Homem. O lógico polonês sustenta que Aristóteles percebeu a importância prático-ética do princípio da não-

contradição, mesmo que tal constatação não tenha sido claramente formulada em sua obra. Numa época em que o declínio político da Grécia já era patente, o Estagirita tornou-se o fundador e principal promotor de um trabalho filosófico-científico sistemático e de grande rigor. É muito provável que o filósofo grego, especula Lukasiewicz, encarasse todo esse esforço intelectual como um instrumento poderoso para a futura grandeza de sua nação. A negação do Princípio, por conseguinte, deixaria livre o caminho para toda a sorte de falsidades e incertezas, abalando as então frágeis estruturas da investigação científica. Por esse motivo, observa o lógico polonês, Aristóteles voltou-se contra os oponentes do Princípio de modo fervoroso, com uma veemência de linguagem pouco habitual em sua obra. Numa analogia singular, Lukasiewicz nos diz que o filósofo grego combatia pelo princípio da não-contradição como se duelasse por bens pessoais.

Concluindo seu artigo, Lukasiewicz argumenta que Aristóteles, talvez justamente por ter percebido a fraqueza e a inconsistência de seus postulados, mas tendo plena consciência da importância 'prática' que ela envolvia, acabou por estabelecer o princípio da não-contradição como fronteira última que não poderia ser ultrapassada por um discurso racional.

Encerrando está já demasiado longa mensagem, devo dizer que, na qualidade de mero prin-

cipiante no estudo de Aristóteles, não possuo os predicados necessários para asseverar a pertinência das posições de Jan Lukasiewicz a respeito da lógica aristotélica; se não posso afiançar, no entanto, a veracidade de suas críticas, gostaria de louvar, em primeiro lugar, a invulgar sutileza conceitual da engenharia analítica desenvolvida pela lógico polonês, bem como a criatividade e ousadia de suas proposições. Gostaria de ter a oportunidade de discutir estas idéias com estudiosos abalizados de Aristóteles, e gostaria, sobretudo, de saber como o professor Olavo de Carvalho, sendo um profundo conhecedor da filosofia aristotélica, avaliaria o pensamento de Lukasiewicz.

Cordialmente,

Villiers de L'Isle-Adam

RESPOSTA DE OLAVO DE CARVALHO

Prezado amigo,

Você e os demais participantes estão elevando este fórum ao nível do mais importante debate cultural brasileiro dos últimos anos, talvez o único importante, se por esta palavra se entende aquilo que toca em problemas es-

senciais e não aquilo que é tocado pelas graças da mídia iletrada.

Quanto às suas observações, não tenho em mãos no momento o famoso estudo de Lukasiewicz, nem posso dar a resposta extensiva que elas merecem. O que posso dizer por enquanto é que:

O princípio de identidade é de ordem metafísica e sua contestação, para valer, tem de ser metafisicamente válida. A de Lukasiewicz não é nem pretende ser. Ela pretende apenas demonstrar que na lógica construtivista podemos lidar com objetos contraditórios (coisa que Aristóteles não apenas não contesta, mas afirma resolutamente), e obviamente todos os objetos dessa lógica existem apenas como definições hipotéticas e não têm o mínimo alcance metafísico. A possibilidade de construir raciocínios contraditórios é a base mesma da dialética de Aristóteles, mas Aristóteles jamais cairia na esparrela de confundir a *ratio arguendi* com a *ratio essendi*. Quando Lukasiewicz afirma que "existem" objetos contraditórios, a palavra "existência" é aí usada para designar a mera possibilidade de uma coisa ser logicamente construída. É um erro tão primário que não mereceria atenção, se não fosse pela elegante linguagem lógica que o encobre.

Toda a argumentação de Lukasiewicz destinada a impugnar o princípio de identidade su-

bentende a identidade das proposições e conceitos que a expressam. Este é o típico caso de uma regra geral que tenho adotado como critério para o exame crítico de teorias filosóficas: quando o fato mesmo de uma teoria ser enunciada desmente o conteúdo dessa teoria, a teoria pode ser descartada como simples caso de confusão mental. Quando Lukasiewicz afirma que as proposições "A é B" e "A não é B" podem coexistir logicamente, ele não apenas não distingue entre coexistência *in re* e *in verbis* (distinção que está fora do alcance do puro construtivismo), como também subententende como constantes e idênticas a si mesmas as definições de A e de B, pois, se lhes aplicasse o mesmo princípio da coexistência dos contraditórios que acaba de afirmar, não teria duas e sim quatro definições, e assim por diante indefinidamente, o que mostra que sua pretensa contestação do princípio de identidade dá por pressuposta a validade desse mesmo princípio, apenas mostrando que sua negação é pensável, porém pensável, precisamente, como autocontradição que se automultiplica indefinidamente.

Toda essa confusão nasce do mau hábito de cortar as ligações da lógica com a ontologia, obtendo uma lógica de pura invenção construtivista da qual se tiram, em seguida conclusões que pretendem ser ontologicamente válidas, introduzindo subrepticiamente no discurso

termos como "existência". Tudo isso é de uma burrice sem par, aliada a uma formidável malícia.

Dizer, por exemplo, que a noção de identidade envolve a noção de conjunção, é coisa válida em pura lógica construtivista, mas não em metafísica. Na identidade de um ser consigo mesmo não há conjunção nenhuma. A conjunção entra em jogo apenas na construção da proposição lógica que traduz essa identidade para o microcosmo verbal. Atribuir, retroativamente, à identidade do ser as qualidades formais da proposição que o designa é o mesmo que pentear, em vez dos próprios cabelos, a sua imagem no espelho.

É verdade que Lukasiewicz admite a distinção entre validade lógica e ontológica, mas, na medida em que ele admite também uma lógica não-ontológica que ao mesmo tempo possa servir de critério de veracidade nas ciências, essa admissão fica sem efeito, de modo que ele pode continuar a tirar impunemente conclusões ontológicas de puros formalismos construtivos. Enfim, é uma confusão dos diabos.

Os demais esclarecimentos que posso dar a respeito estão no texto sobre "Identidade e univocidade" – trecho do meu livro em preparo "O Olho do Sol" - que eu pretendia divulgar mais tarde, mas que esta discussão me sugere

ser oportuno descarregar na minha homepage agora mesmo.

Um abração do

Olavo de Carvalho

VI. LÓGICA E CONSCIÊNCIA[61]

A coesão de raciocínio lógico ou é a suprema expressão da continuidade de consciência de uma personalidade bem integrada ou é um formalismo aprendido, oco e sem vida. Dessa diferença depende a eficácia ou ineficácia do discurso lógico em "apreender a realidade". Mas, para complicar as coisas, essa não é uma diferença que ressalte das simples qualidades formais do discurso, as quais podem ser as mesmas num caso e no outro. Para apreendê-la, é necessário uma recapitulação não só dos atos intuitivos pelos quais a mente apreendeu os objetos dos conceitos correspondentes, mas também daqueles pelos quais a unidade dos nexos lógicos entre esses conceitos se tornou visível como unidade entre os objetos e suas propriedades reveladas à intuição; e é necessário que esta dupla recapitulação mesma não se esgote na pura análise, mas reconquiste a unidade do ato intuitivo único correspondente à

[61] **Seminário de Filosofia**, São Paulo, 10 maio 2000. (N.A.)

apreensão da tripla unidade do discurso, do objeto e da estrutura discursiva imanente ao objeto.

Como a maior parte das pessoas não é capaz de fazer nada disso, o discurso lógico lhes parece mero formalismo precisamente porque o seu discurso lógico é mero formalismo; e, de certo modo, a construção desse formalismo já lhes é tão dificultosa que lhes parece inconcebível que alguém consiga efetuar análoga construção não com meros signos, mas com percepções e coisas. Tal operação lhes parece tão impossível como alterar um objeto real mediante simples modificações no seu desenho rabiscado num papel. No entanto, é nessa aparente "mágica" que reside o poder do pensamento eficaz, que essas pessoas contemplam sem compreender e sem mesmo chegar a admitir que exista, e para cujos efeitos visíveis têm de encontrar então algum tipo de explicação realmente mágica e irracional.

Nesse tipo de mentalidade, que pode se considerar dominante entre os autodenominados "homens comuns" - um título que lhes parece credor de honras especiais -, a "impressão de realidade" se esfuma e se desfaz à medida que eles se afastam das percepções imediatas e dos sentimentos mais intensos e se aventuram nos domínios do pensamento abstrato. A abstração, neles, é efetiva separação, e não aquela simples

duplicação dos níveis de atenção que para o filósofo experimentado é operação corriqueira.

A causa dessa dificuldade reside, segundo me parece, num insuficiente domínio da imaginação, a função mediadora que permite ir e vir entre as representações sensíveis e os conceitos abstratos. A diferença entre a mente apta e a inapta para a filosofia reside sobretudo em que a primeira possui um mundo imaginário mais organizado e integrado – mais estetizado, de certa maneira. Através dos graus sucessivos de formalização estética, a mente transita mais facilmente da experiência direta à reflexão verbal e vice-versa, enquanto a imaginação desordenada bloqueia a passagem mediante a interposição de uma massa de imagens disformes e inconexas, carregadas de apelos inconciliáveis.

Mas, por caridade, não confundam essa qualidade imaginativa com alguma espécie de talento artístico, "criatividade" ou coisa assim. Aquilo a que estou me referindo nada tem a ver com a criação de produtos artísticos, pois não é uma estetização de determinadas formas em particular, com a finalidade de transformá-las em obras, em quadros, em poemas e em músicas, mas sim uma estetização global do campo de experiência individual tomado como um todo e, portanto, não objetivável artisticamente já que toda objetivação pressupõe o estreita-

mento do campo de atenção até o limite da singularidade de um só objeto.

A reflexão filosófica exige, assim, uma espécie de apreensão estética da vida mesma, e ela começa, precisamente, no ponto em que essa apreensão, ao defrontar-se com aquilo que na realidade é absolutamente inestetizável, encontra o seu próprio limite e requer a entrada em cena de uma superior estratégia cognitiva.

O uso do termo "estético" também não deve induzir ao erro de supor que se trate de uma apreensão meramente contemplativa, objetivante e "desinteressada", pois ela inclui necessariamente a autoconsciência do sujeito enquanto inseparavelmente cognoscente, agente e paciente no drama universal aí apreendido. Talvez coubesse falar em "sentimento do mundo", se a palavra sentimento não tivesse conotações tão mesquinhas hoje em dia.

Admito que o conceito que estou procurando expressar, embora claro no seu conteúdo próprio e interno, não é nítido o bastante, isto é, suficientemente distinto de outros conceitos em torno, e por isto ainda é preciso recorrer a imagens e símiles para sua exposição, provisória portanto, mas suficiente para o momento.

Enfim, sem uma certa integração estética da visão pessoal do mundo, o acesso à filosofia está bloqueado. Mas, como a imaginação é diretamente condicionada pelos sentimentos e de-

sejos, uma certa limpidez psíquica – ao mesmo tempo uma consciência clara dos próprios sentimentos e desejos e um senso aguçado da responsabilidade pessoal de harmonizá-los numa totalidade pessoal capaz de projetar-se numa ação coerente sobre o exterior e compor ao longo do tempo uma "unidade biográfica" – é a condição moral *sine qua non* do aprendizado filosófico. A filosofia não é para as almas toscas, mal arranjadas, provisórias e meio submergidas no "inconsciente". A filosofia pressupõe a maturidade, num sentido muito mais exigente do que a mera adaptação ao entorno imediato que esse termo usualmente designa. A filosofia responde a perguntas que só o indivíduo amadurecido pode fazer a si mesmo e, nesse sentido, ela, radicalmente, não é coisa para crianças, seja no sentido etário do termo, seja no sentido daquele resíduo de puerilismo que parece irremovível da alma da quase totalidade dos nossos contemporâneos.

VII. POESIA E FILOSOFIA

Habituado a expor minhas idéias oralmente, retomando-as e redesenhando-as desde ângulos diversos conforme as exigências dos tempos e das circunstâncias, dando-lhes assim a vida que os conceitos só adquirem quando encarnados nas formas das situações concretas, sinto-me inibido e atemorizado ante a perspectiva de fixá-las em livro, onde já não poderão mover-se e terão de estar, imobilizadas e solenes como pássaros de bronze na forma acidental do instante em que as atinja, em pleno vôo, o disparo fatídico de um ponto final — o equivalente ortográfico de um buraco de bala no meio da testa.

Pouco platônico em temperamento e convicções, compartilhei sempre da desconfiança do mestre ante a filosofia escrita. Não que me creia portador de verdades sublimes e voláteis, rebeldes à fixação, intransponíveis ao papel. É que o esforço de transpor ao escrito uma intuição filosófica repõe sempre em pauta a questão das relações entre poesia e filosofia, e esta questão não é das mais cômodas.

Uma opinião corrente diz que a poesia transmite as impressões na sua imediatez, enquanto a filosofia opera sobre elas uma reflexão; uma estaria para a outra como o direto está para o indireto, como a experiência viva

está para a opinião posteriormente elaborada, como a imagem vista com os olhos está para o reflexo num espelho mental.

Isso para mim é rematada bobagem, inconseqüente verbalização de uma impossibilidade pura e simples. Sem poder justificar-se, explica-se, em parte, como manifestação da simpatia maior que o povo sente pelo poeta, companheiro que o ajuda a exprimir suas impressões numa linguagem que, se não é a sua própria, é embelezamento dela e sua musicalização; e como expressão da estranheza popular ante o filósofo, tipo exótico e distante, que fala em código, e que não pode abandonar completamente sua criptografia para tentar ser comunicativo sem fazer-se um pouco — ou muito — poeta, voltando as costas perigosamente às duras regras da sua confraria, ou então, mais perigosamente ainda, sem fazer-se retórico, orador e homem político.

Na verdade, a quota de atividade reflexiva que se requer não é menor em poesia do que em filosofia, pela simples razão de que o verso não é a experiência, mas a expressão verbal dela, obediente, como toda expressão, a um código de conversões; e o código não se compõe de fatos e dados — a carne da experiência —, mas de rimas e métricas e regras de gramática e estilos epocais e usos semânticos consagrados e compromissos de escola e mil e uma outras exigências que se arraigam na convenção,

na ciência e no hábito, não diretamente nos fatos. Estas exigências são o molde em que se recorta a vestimenta que vai recobrir e tornar socialmente reconhecível e moeda corrente a experiência, intransmissível na nudez direta da sua carne, que é uma e a mesma que a carne do corpo, impenetrável a outro corpo.

Que sem molde não há comunicação, que a adaptação ao molde é a parte racional e reflexiva da criação literária, ninguém duvida. Que os moldes esgotam sua possibilidade de conter novas experiências e têm de ser renovados de tempos em tempos, a história das revoluções formais em literatura o confirma. Que, a cada nova revolução, a ampliação da faixa do dizível se faz ao preço de uma perda temporária da comunicabilidade até que o novo molde se consagre no uso comum, é coisa que a prática demonstra. O que não se percebe com igual freqüência é que as coisas se passam de maneira exatamente igual em filosofia, onde as novas intuições devem se adaptar aos processos consagrados de formalização e demonstração, ou então inventar novos; que esta parte raciocinante e reflexiva, que o leigo toma como se fosse a essência mesma da filosofia, não é senão a sua vestimenta decente e o preço de sua conservação como atividade socialmente viável; e que o molde da vestimenta, exatamente como as convenções de escola em poesia, podem em certos momentos oprimir e sufocar a intuição

filosófica e até mesmo, com a arrogância do ignorante togado, dá-la por inexistente ou extrafilosófica.

O ponto de partida para a resolução do problema das relações entre poesia e filosofia está na seguinte observação, que é de senso comum: a participação do povo nas impressões do poeta, ou de qualquer outro artista, não é direta e física: é imaginativa. Não nos apaixonamos por Beatriz, que nunca vimos, mas por seu análogo que o poeta imaginou em palavras; nem padecemos na carne os horrores da *Casa dos Mortos*, mas apenas, na mente, o pesadelo que seu relato verbal nos sugere; pesadelo que, como tal, é mais tolerável que qualquer sofrimento físico — motivo pelo qual fugimos dos horrores do cárcere, mas buscamos a leitura que os evoca e transfigura. Não faríamos isto se fossem ambos uma só e mesma coisa, ou mais ou menos a mesma coisa, hipótese doida que está implícita na opinião corrente mencionada acima.

O poeta, o que faz é produzir, da experiência interna ou externa, um análogo moldado, com maior ou menor felicidade, pelo cruzamento de uma dupla exigência: a máxima comunicabilidade no vocabulário geral, a máxima fidelidade — ou, o que dá na mesma, infidelidade genial e enriquecedora — às convenções e tradições de ofício.

Digo isso com duas ressalvas.

Primeira. Vocabulário geral não quer dizer, necessariamente, o vocabulário de uso corrente, pois o poeta pode usar termos raros; quer dizer apenas um vocabulário não especializado e não fixado em acepções-padrão; pois descobrir novas acepções pela combinação das palavras pode ser, embora nem sempre o seja, um dos requisitos incontornáveis para a comunicação de certas imaginações.

Segunda. Na maior parte dos casos, e quando não se pervertem em modismos ou tradicionalismos idolátricos, as regras - sempre *in fieri* - da comunidade de ofício visam justamente a exigir a máxima comunicabilidade no uso do vocabulário geral, mesmo eruditíssimo.

Feitas essas duas ressalvas, a comunicabilidade máxima da experiência imaginativa no vocabulário geral é, a rigor, a definição mesma da poesia, ao menos no que tem de representativo e referido à transmissão de um conhecimento.

O poeta, em suma, cria, através da força analogante das imagens e dos símbolos, uma área de experiência imaginativa comum, onde os indivíduos e mesmo as épocas podem se encontrar, vencendo no imaginário as barreiras que separam fisicamente suas respectivas vivências reais. Assim fazendo, ele não apenas *se* comunica, mas intercomunica os outros homens. Daí a missão curativa, mágica e apaziguadora, que faz da poesia um dos pilares em

que se assenta a possibilidade mesma da civilização: ela liberta os homens da noite animal, do terror primitivo que isola e paralisa. Ela reúne os membros da tribo em torno do fogo aconchegante e os faz participar de um universo comum que transcende as barreiras dos corpos e do tempo. Ela apazigua, reanima e torna possível, aos que eram animais assustados, pensar e agir.

Que faz, em contrapartida, o filósofo? A primeira coisa que faz é voltar as costas à comunidade, para ir perguntar, à experiência, não o que ela pode dizer ao mesmo tempo a todos os homens reunidos em torno da fogueira, mas sim apenas aquilo que ela deve acabar por dizer, se tudo der certo, àqueles poucos que continuarem a contemplá-la detidamente até que ela se abra e mostre seu conteúdo inteligível.

Seu diálogo não é com a tribo. É com o ser.

Por isso mesmo, enquanto a História registra desde o início dos tempos a função de alto prestígio público que os poetas exerceram como magos, hierofantes, profetas, sacerdotes e guias de povos, os primeiros filósofos já surgiram na condição de esquisitões mais ou menos incompreensíveis ao vulgo, de aristocratas que se isolavam numa solidão altaneira, como Heráclito, ou, como Sócrates, de rebeldes que entravam em conflito aberto com as crenças populares.

A pergunta filosófica por excelência é *Quid?,* "Quê?". Que é o homem? Que é a morte? Que é o bem? Que é a felicidade? A "reflexão" não entra aí em dose maior ou menor que na poesia, ou melhor, a presença do elemento reflexivo numa e noutra é igualmente acidental e instrumental. Não há reflexão que nos possa dizer *o que* é uma coisa. As essências, ou qüididades, revelam-se no ato intuitivo que contempla a presença de um objeto, cujo conteúdo noético o filósofo não faz senão reproduzir com a máxima fidelidade e exatidão possíveis. Sua atividade é, tanto quanto a do poeta, um traslado da experiência, interior ou exterior. Todo juízo definitório, quando seu objeto é um ente e não uma simples possibilidade lógica inventada — e às vezes mesmo neste caso — é sempre a pura formalização lógica de um conteúdo intuído, que a memória fixa e o discurso interior descreve. E a formalização lógica é, como bem viu Etienne Souriau, nada mais que estilização do discurso interior, do *verbum mentis*, tal como as artes do poeta são a estilização da linguagem corrente.

É só numa fase posterior, quando se defronta na *polis* com os retóricos e sofistas, portadores de um falso conhecimento, que a filosofia se torna dialética e, por meio dela, reflexão e diálogo; mas diálogo que visa a restaurar apenas, por cima da rede das ilusões do discurso corrente, a intuição primeira das essências auto-

evidentes. E tanto quanto não pode revelar essências, a reflexão — exceto na acepção de rememoração descritiva — não pode levar ao conhecimento dos princípios e axiomas. Aristóteles define a dialética precisamente como o confronto das hipóteses contraditórias que, remontando através de exclusões e negações, leva a uma súbita percepção intuitiva dos princípios subjacentes às várias opiniões em disputa. A dialética é um encaminhamento e aquecimento da inteligência para o despertar da intuição.

Em seguida, trata-se de descrever o mais precisamente possível essa intuição, atendendo, de um lado, à realidade dos dados e, de outro, às convenções de vocabulário e às exigências técnicas da exposição lógica ou dialética, consagradas pelo uso na comunidade de ofício.

Essa atividade é, em tudo e por tudo, similar à do poeta. Mas então qual a diferença?

A diferença é que o poeta tem de transformar o intuído, o mais imediatamente possível, em moeda corrente; tem de lançar desde logo o conteúdo noético de uma experiência que pode ser fortemente individual, na água corrente do vocabulário comum, para fazer dela uma posse de todos os homens na linguagem do seu tempo e do seu meio.

A experiência, para ele, é o momento fraco e provisório de uma atividade cujo momento for-

te e definitivo é a forma concreta da obra pronta.

Ele não pode deter-se indefinidamente na crítica e repetição de sua experiência, para obter mais clareza, para integrá-la mais profundamente na estrutura do seu ser pessoal, para distingui-la nas adjacentes e circunvizinhas, para fazer dela, progressivamente, parte de experiências cada vez mais amplas, para adquirir sobre ela a certeza de que ela não revelou só um aspecto passageiro e acidental mas a natureza mesma do seu ser — atos que são, precisamente, as ocupações precípuas do filósofo.

Pois, se ele se detiver para enriquecer a tal ponto sua experiência interior, já não poderá mais elaborá-la no vocabulário comum para torná-la imediatamente transmissível a todos os homens; será obrigado a registrá-la, se sobrar tempo, em abreviaturas criptográficas que ou o aprisionarão na total incomunicabilidade, ou então terão de conformar-se aos modos de criptografia mais ou menos padronizados da confraria dos contempladores renitentes, isto é, dos filósofos; e terá se tornado um filósofo ele mesmo. Perdendo em expressividade e comunicabilidade, terá ganho em riqueza interior dos registros que porém só poderão ser transmitidos a quem refaça o mesmo itinerário interior que é o treinamento e faina essencial dos filósofos, *happy few* por fatalidade constitutiva e não por acidente.

Por isso, dizer de uma poesia que é obra só para poetas e técnicos em poesia é apontar um vício redibitório, uma falha intolerável; já a filosofia é, em princípio, coisa para filósofos, e só raramente para o povo inteiro — exceto quando à vocação do filósofo se soma a do artista, ou do pedagogo, ou do orador e homem político, o que certamente é acidental e não exigível. Por isso é que Aristóteles, elíptico, abstruso e enigmático em seu modo de expressão, continua a ser maior filósofo que o cristalino Descartes ou o elegantíssimo Bergson. A comunicação, a forma concreta da obra escrita, é em filosofia o momento acidental e menor de uma atividade que consiste, fundamentalmente, em conhecer e não em transmitir.

Sendo registro e expressão de intuições profundas e valiosas, tanto a poesia quanto a filosofia têm algo a ver com a sabedoria. Mas vai aí a diferença freqüentemente intransponível que medeia entre o registro exato e a comunicação eficiente. O primeiro pode ser pessoal e incomunicável, ou comunicável só a quem possua a chave dos códigos e a recordação de similar experiência interior. Já uma expressão que não expressa, uma comunicação que não comunica, não é absolutamente nada.

A diferença, aí, é de direção. Na poesia, a sabedoria dirige-se aos homens, dizendo-lhes o quanto é possível dizer a ouvintes mesmo passivos, mal dispostos a um esforço pessoal e que

nem de longe pensariam em tornar-se eles mesmos poetas ou conhecedores profundos dos mistérios do ofício. É sabedoria que, corporificada em símbolos, se dirige menos à mente corrompida dos homens, do que ao seu corpo, através da magia dos sons e das formas visíveis. Daí que ela possa agir mesmo sobre os homens que não a compreendem bem. Porque ela é corpo e obedece ao conselho do poeta:

> *deixa o teu corpo entender-se com outro corpo, porque os corpos se entendem, mas as almas não.*

A poesia é assim a sabedoria que bate à porta dos homens, e os obriga a assimilar até mesmo algo do que não desejariam compreender, passando por cima de suas mentes indiferentes e dialogando diretamente com o ouvido, com o olho, com os batimentos do coração, com os pés que, involuntariamente, marcam o compasso da música.

A filosofia, em contrapartida, não busca ninguém. Ela é, por essência, a busca de uma sabedoria que se furta, que exige, e que cobra do recém-chegado um preço alto. Mas cobra-o em troca de uma revelação que já não será mais alusiva e simbólica como na poesia, mas literal e direta. Tão literal e direta que, dela, o filósofo

não poderá comunicar senão uma parte pequena, e às vezes nada.

Se a filosofia é o amor à sabedoria, ocupação de amantes dispostos a pagar com a vida o preço da sua conquista, a poesia é, em contrapartida, o amor que a sabedoria tem até mesmo pelos homens que não a amam, e que, desatentos e dispersos, não podem escapar de receber ao menos um pouco dela, forçados a isto pelo corpo, que não escapa ao fascínio da harmonia e do ritmo.

A filosofia é a busca da sabedoria, a poesia é a sabedoria em busca dos homens. Isto é tudo, e não há mais diferença alguma. São como as duas colunas do templo, o Rigor e a Misericórdia — aquilo que a sabedoria exige, aquilo que a sabedoria concede. Por esta razão não podem nem se desentender de todo, nem identificar-se por completo. Nem pode a filosofia deixar de ser uma poesia que se recolheu ao estado de experiência interior, nem pode a poesia deixar de ser uma filosofia *in nuce*.

Pela mesma razão a filosofia, ao contrário da poesia, não está nunca totalmente na obra, e sim metade no filósofo mesmo: o portador do saber é o homem, não o livro. O livro, o tratado, a aula, nunca é senão a condensação do saber nuns quantos princípios gerais e sua exemplificação numas quantas amostras; e o saber, o verdadeiro saber, se abriga naquele núcleo vivo de inteligência que permanece no fundo da

alma do autor após encerrado o livro, e que saberá dar a esses princípios outras e ilimitadas encarnações e aplicações diversas, imprevisíveis, surpreendentes ou mesmo paradoxais, conforme a variedade inabarcável das situações da existência. Só em Sto. Tomás residiu a sabedoria de Sto. Tomás. Nós outros não podemos ser senão *tomistas*, o que é um Sto. Tomás fixado e diminuído, compactado por desidratação.

Não nego totalmente, no entanto, a possibilidade de colocar em livro o essencial do que um homem sabe e vê. Apenas julgo que não se pode despejar inteiramente o conteúdo dessa visão pessoal em teses explícitas, porque as teses são apenas o resíduo cristalizado de uma decantação interior que, longe de constituir a mera preparação para o advento das teses, constitui antes o exercício mesmo da filosofia. Ora, esse exercício, que se dá no tempo e que tem por sujeito um indivíduo humano real - ainda que possuindo por outro lado o alcance universal de um símbolo - , não é representável senão sob forma artística. O filósofo, se pretende ser compreendido, deve portanto levar ao papel não somente o conteúdo explícito das teses a que chegou, guarnecidas ou não de demonstrações extensivas e exemplos, mas também algo da atmosfera interior em que nasceram e se desenvolveram; atmosfera esta que não pode se reconstituir senão por meio da narração, do

drama e da poesia. Mas não se trata, por outro lado, de escrever romances, dramas ou poemas que traduzam alegoricamente nossas idéias — pois a arte literária, por si, não pode escapar a seu compromisso com a linguagem metafórica e declarar explicitamente as teses filosóficas a que adere, declaração que tornaria um adorno supérfluo a narrativa ou poema que a acompanha, rodeia ou antecede. Muito menos teria cabimento argumentar literariamente, substituindo à força das demonstrações o encanto das imagens, sugerindo em vez de afirmar, seduzindo em vez de provar. O livro filosófico, em suma, tem de possuir a um tempo, articuladas e distintas numa límpida harmonia, a nitidez e a demonstrabilidade da tese científica, a sugestividade envolvente da obra poética, sem cair nem no esquematismo impessoal da primeira, nem na névoa plurissensa da segunda. Espremida entre estas exigências contrárias, a redação de um livro de filosofia — pelo menos a quem esteja consciente delas — pode apresentar dificuldades temíveis, motivo pelo qual tenho preferido antes falar do que escrever, embora o exercício da escrita não me seja nem um pouco repelente. Sublinha ainda mais esta preferência o fato de que o professor entre seus alunos tem ali a atmosfera presente e viva, sem precisar imitá-la por artifício verbal.

É praticamente impossível, aliás, que a produção escrita de um filósofo, caso deseje aten-

der aos requisitos do bom estilo, acompanhe a rigor a evolução de sua doutrina e de seu ensinamento. Aos poetas, aos romancistas, acontece esgotarem na obra escrita o melhor de sua inspiração; acontece mesmo ultrapassarem, no tanto que escrevem, os limites dela, e começarem a se repetir, a patinar em falso, a rebuscar o efeito numa ânsia estéril e vã. O essencial do artista vai em um ou dois livros; o resto de sua obra escrita é desnível, é queda. Isto é assim porque a inspiração poética é essencialmente a de um acordo feliz entre a intenção projetada e a forma verbal concreta; e se este acordo só se realiza em certos momentos, o restante da obra escrita é esboço ou comentário, não obra. Já a inspiração filosófica é, em essência, a de uma forma eidética não associada intrinsecamente a nenhuma expressão verbal determinada. Intrinsecamente, digo eu: acidentalmente essa associação pode existir, pode ocorrer que determinadas seções de sua filosofia ocorram a um filósofo já incorporadas numa expressão verbal feliz, ou mesmo genial e excelsa; porém estas não têm de ser necessariamente as partes melhores nem as mais importantes da sua filosofia. Em nenhum momento o gênio verbal de Platão alcança o esplendor do *Fedro*; porém, quê valem as concepções filosóficas do *Fedro* comparadas à profundidade insondável, à altitude quase divina de certos trechos das *Leis* ou do *Timeu*, no entanto dificilmente notáveis na

expressão literária? E mesmo quando a forma verbal é perfeita e encarna a idéia sem excedê-la nem deixar nada faltando, isto não resulta necessariamente em beleza literária, em fluidez da leitura, em clareza plástica da expressão. A mais perfeita obra-prima de análise filosófica dos últimos três séculos é provavelmente *De l'Habitude*, de Félix Ravaisson: trinta páginas que vão subindo da biologia à psicologia, da psicologia à teoria do conhecimento e à metafísica sem um salto, sem uma falha, sem uma vacilação. No entanto, são tantas ali as inarmonias sonoras, as frases tortuosas, que, por critérios estritamente literários, o texto passaria por obscuro e mal feito; e sua perfeição consiste em que qualquer tentativa de retocá-lo literariamente resultaria em confundir as conexões de conceitos, em rebaixar o nível de abstração, em diminuir o valor da prova. O único filósofo, em toda a história do pensamento, que declarou ter exaurido na obra escrita o quanto queria dizer foi Henri Bergson; e é uma obra maravilhosamente escrita, límpida e musical em tudo. Mas é que o universo filosófico de Bergson é reconhecidamente pobre, unitemático — um tema com certo número de variações, que o autor teve a sabedoria de parar quando iam atingindo o ponto de saturação. Coisa semelhante diga-se de Croce. Ademais, a limpidez literária, em Bergson (não em Croce), é conseguida às vezes à custa de uma nebulosidade

conceptual, que se denuncia quando o leitor, varando a cortina verbal, acossa o filósofo em demanda de suas provas derradeiras. Leibniz é, de modo geral, um prosador sóbrio e elegante, mesmo nos rascunhos. Mas a quase universal má interpretação de suas idéias deveu-se ao fato de que se tornaram conhecidas principalmente através de suas obras melhor escritas — a *Teodicéia* e os *Novos Ensaios sobre o Conhecimento* —, sem exame das páginas menos artísticas do *Discurso de Metafísica*, da *Monadologia* e dos inúmeros *Opúsculos* e *Cartas*, onde o filósofo, dirigindo-se a um círculo eleito de sábios, se permitia aquela brevidade que Horácio dizia ser oposta à clareza. Quem escreve mais forte e eloqüente que Nietzsche? No entanto o melhor de seus intérpretes, Eugen Fink, tentando reduzir seus textos à expressão coerente de um sistema, encontrou neles não um, mas cinco sistemas filosóficos mutuamente contraditórios. E quem foi mais confundido e mal interpretado que o maior prosador espanhol desde Cervantes? José Ortega y Gasset, um homem a quem as palavras obedeciam como recrutas ao capitão, um artista capaz de dar às idéias mais abstratas uma clareza plástica que quase as faz saltar da página para incorporar-se em massas tridimensionais que agem e falam, um pedagogo nato para quem *la claridad es la cortesía del filósofo* — esse é no entanto o pensador que menos encontrou leitores com-

preensivos. Resvalavam pelo declive lustroso de suas metáforas, queixava-se ele, e iam parar longe do seu pensamento. Finalmente, é preciso considerar que, dos três pais-fundadores da filosofia Ocidental, Sócrates, Platão e Aristóteles, o primeiro não escreveu nada e, quanto aos outros dois, de um se conhecem somente os escritos literariamente acabados, faltando as aulas e cursos; e do outro só as aulas e cursos, sem os escritos publicados em vida do autor. Esta dupla e inversa lacuna tem, como a abstinência autoral de Sócrates, o valor de um símbolo: as relações entre filosofia e expressão literária serão eternamente ambíguas; jamais a clareza da intuição filosófica coincidirá plena ou permanentemente com a nitidez da sua materialização verbal; e só por uma exceção notável os melhores momentos do *filósofo* coincidirão em superposição perfeita com os melhores momentos do *autor*.

Daí que, na obra de um filósofo, dificilmente haja textos menores, merecidamente ditos tais, dispensáveis no todo para o conhecimento de sua doutrina, como na obra dos poetas, ao contrário, há sempre dois ou três cumes que brilham sozinhos sem qualquer amparo em textos secundários, e que brilhariam talvez mais se o restante da sua obra escrita se perdesse. Pois algo não se perdeu de *The Waste Land* quando se publicaram seus rascunhos com os trechos cortados pela mão de Pound? Quanto mais cla-

ro e fulgurante, no conjunto, não se tornou no entanto o pensamento de Aristóteles quando se redescobriu em 1548 sua *Poética* desaparecida por quase dois milênios? E quanto não se mostrou mais consistente e firme o edifício do platonismo quando revisto à luz da reconstituição do ensinamento oral do mestre, empreendido mediante cotejo de depoimentos pelo historiador Giovanni Reale?

A obra de um poeta são seus poemas; principalmente seus poemas melhores. A obra de um filósofo não são seus escritos. Eles são apenas testemunho, sinal. A obra está no que se chama o *filosofema*, o sistema ideal de intuições e pensamentos que se oculta por trás dos textos, sistema que os textos refletem de maneira irregular e desigual, por vezes com partes faltantes, e que só pode ser contemplado por quem o reconstitua. Uma obra poética, para ser compreendida, basta que seja lida, bem lida. Ela posa inteira diante do leitor, pronta para ser contemplada em sua forma que, se é artística, é irretocável. Já uma obra filosófica tem de ser inteiramente reconstruída; executada, a bem dizer, como se executa uma composição musical com base na partitura, pois os escritos filosóficos não passam disto: partituras para executantes; e, ao executar, o artista elabora, retoca, altera e reconstrói - só então a obra aparece. Para servir de base a esta reconstrução, valem tanto os trechos que o filósofo tenha deixado

prontos e elaborados em seus últimos detalhes, quanto aqueles que tenham ficado no esboço, no plano ou na mera manifestação de intenções. O conjunto desses materiais permanecerá sempre incompleto, sempre retocável, estará sempre aquém do filosofema, que é interior em sua origem e interior na sua reconstituição final.

Uma das conseqüências práticas disto é que no estudo dos filósofos os escritos menores, cartas, rascunhos, entrevistas, transcrições de aulas, mostrem um interesse que vai muito além daquele estritamente biográfico que escritos semelhantes têm para o estudo dos poetas e romancistas. É que são parte intrínseca da obra, e não, como no caso destes, apenas preparação e ensaio da obra possível. Em decorrência, também não é importante que o filósofo deixe escritas de próprio punho suas idéias ou que elas venham num estilo literário pessoal e próprio. Sócrates só é conhecido pelo que seus discípulos anotaram do que falou. A *Estética* e as *Lições sobre a História da Filosofia* de Hegel são quase que por inteiro anotações de alunos. E como conheceríamos mal o pensamento de Husserl se não fosse por obras como *Experiência e Juízo*, inteiramente redigida por seu discípulo Fink em linguagem pessoal e característica! Qualquer texto, escrito por quem quer que seja, que um filósofo aprove como expressão adequada de seu pensamento — ou que, mes-

mo sem essa aprovação explícita, possa ter o valor de um testemunho fidedigno — deve ser considerado parte integrante de sua Obra, na medida em que ajudam a perfazer o filosofema em que ela consiste essencialmente.

Mas o filosofema, por sua vez, não se perfaz somente num sistema ideal de teses abstratas, e sim também nas atitudes pessoais concretas com que o filósofo lhes deu interpretação vivente ante as situações da existência: a altivez de Sócrates ante a morte é a exemplificação concreta da moral socrática, que entenderíamos diversamente, de maneira mais figurada e menos estrita, caso seu autor houvesse mostrado fraqueza ante os carrascos. Estamos aqui, novamente, nos antípodas da história literária, onde os detalhes biográficos devem ser abstraídos para dar lugar a uma interpretação direta dos textos. É que é diverso o nível de responsabilidade que o artista e o filósofo (ou o místico, ou o homem de ciência) devem ter ante o que escrevem. Um poeta ou romancista, por definição, não tem de acreditar no que escreve, exceto no instante em que escreve. Findo o êxtase criador, bem pode tomar tudo aquilo por uma alucinação, um jogo, um minuto de prazer desligado da corrente da vida, e ir cuidar da "vida real" enquanto continua recebendo os aplausos e os proventos do momento que passou. Por isto é que damos ainda atenção à poesia de Rimbaud, mesmo sabendo que ele a re-

negou para tornar-se contrabandista de armas, atividade das mais úteis e práticas no reino deste mundo. Mas o que seria do místico que, passado o arrebatamento da visão de Deus, negasse a sua fé, ou do filósofo que, dissipado o instante da intuição da verdade, não tratasse de lhe ser fiel em seus atos e palavras subseqüentes? Não seriam tais atitudes imediatamente alegadas pelos adversários da sua religião ou da sua filosofia como provas implícitas da falsidade destas? Seriam, no mínimo, traições. Num filósofo ou num místico, escandaliza-nos até mesmo um pequeno deslize de conduta, um ligeiro desvio em relação à sua moral explícita, um momento de distração que o afaste da verdade proclamada. Mais ainda: o fato do desvio, devidamente encaixado pelos pósteros na seqüência evolutiva da biografia interior do filósofo, será usado como base para reinterpretações inteiras de seu pensamento: há um Heidegger anterior e um posterior à revelação de seu namoro nazista, como há um Sartre anterior e um posterior a seus vexames de maio de 68, um Lukács anterior e um posterior às genuflexões ante Stalin.

Isso não quer dizer, é claro, que o filósofo tenha de brilhar na perfeição de uma coerência moral em bloco e sem pecado. Não. Ele pode pecar. Mas não deve mentir, racionalizando *a posteriori* seus pecados para encaixá-los à força na coerência do sistema, nem entorpecer-se no

abandono do seu dever de integridade, procedendo como um poeta que pode escrever uma coisa num dia e no dia seguinte esquecê-la por completo como se tivesse amanhecido outro. A filosofia não é a elaboração de uma obra, mas a criação incessante de uma consciência, que, como o próprio nome diz – *cum* + *scientia* – consiste em saber que sabe, e saber que sabe que sabe, e, enfim, carregar a sua cruz.

Também não quer dizer que a biografia possa ou deva ser a chave principal que nos abra a compreensão do pensamento de um filósofo. Ao contrário: onde quer que as lições orais ou escritas que nos legou o filósofo não bastem para evidenciar por si a unidade do intuito central que move o seu pensamento, é certamente porque essa unidade não existe, porque estamos diante dos rastros informes de um pensamento que se busca e não se encontra. E será vão empreendimento tentar encontrar, na biografia, a unidade que as palavras não revelam. Porque, se não se explicitou em palavras, o intuito não chegou a ser pensado em palavras, mas apenas talvez confusamente pressentido fragmentariamente em momentos esparsos, sem tomar forma na autoconsciência. Essa unidade que permanecesse meramente potencial seria uma filosofia em potência; mas uma filosofia em potência não é uma filosofia, pela simples razão de que a potência, não possuindo ainda a forma que a convertesse em ato, con-

servaria em si, como tudo o que é apenas germe e promessa, a possibilidade de desenvolver-se em direções múltiplas e contraditórias, ou seja, de gerar filosofias diversas e antagônicas. Mais ainda, a unidade vagamente pressentida, se não pôde se manifestar na forma do conceito, permaneceu condensada em símbolo. Matriz de filosofias possíveis, não é filosofia nenhuma. É, no pleno sentido da palavra, poesia. E a poesia, por mais que possa influenciar e inspirar os filósofos, não faz parte do projeto filosófico originário, que inclui por essência o intuito de explicitar o símbolo e operar, entre as possíveis intelecções que gere, a triagem do verdadeiro e do falso; entrando portanto a poesia na história da filosofia apenas como fator externo e eventual matéria da obra filosófica, matéria sem forma filosófica, sendo certo e verdadeiro que a essência está na forma e que tudo - desde a experiência mística e as ciências até a simples experiência da vida - pode servir de matéria à forma que, elevando-o ao nível do conceito explicitado e autoconsciente, fará dele filosofia e não outra coisa. É sumamente grave, portanto, que, não se encontrando na obra de um Nietzsche outra unidade senão biográfica e psicológica, se continue a tomá-lo como filósofo em vez de admitir que é poeta e nada mais, isto é, homem que não pretende que se tome em sentido unívoco suas palavras, pela simples razão de que ele próprio não sabe, e admite

que não sabe, em qual dos múltiplos sentidos unívocos possíveis elas poderiam ser verdadeiras, e em quais falsas. É verdade que o próprio Nietzsche, aqui e ali, insiste na unidade de filosofia e biografia, mas o faz antevendo que ele próprio não poderá ser compreendido senão pela biografia, o que resulta em admitir o caráter simbólico, alusivo e plurissenso de suas próprias palavras e sua incapacidade de explicitá-las para julgá-las filosoficamente.

Não é portanto em sentido nietzschiano que deve ser entendido meu apelo à unidade de filosofia e biografia; pois, no sentido em que a entendo, a compreensão biográfica permanece elemento auxiliar e somente isto, na medida em que a síntese superior em que consiste a filosofia expressa é elemento de biografia espiritual que não se poderia em hipótese alguma reduzir, como o propõe Nietzsche, à biografia empírica e psicológica. O que digo é que o texto filosófico é necessariamente incompleto, necessitando sempre um pouco ser complementado pelos elementos biográficos, e não que a unidade e a chave de uma filosofia se encontrem sempre e só na psicologia de um indivíduo, o que seria mergulhar toda compreensão filosófica num radical imanentismo psicológico, omitindo o compromisso de universalidade que está na raiz mesma do filosofar e escondendo embaixo do tapete o fato de que quaisquer conceitos psicológicos, inclusive aqueles

de que se serve Nietzsche, participam desse compromisso e se comeriam a si mesmos pelo rabo, perdendo toda validade e força explicativa, na hora em que se reduzissem a meras expressões das psiques individuais que os criaram.

Quanto à poesia, o que digo para diferenciá-la da filosofia é que, de todas as atividades criadoras do espírito, a artística e literária é a que exige menos compromisso pessoal com o seu conteúdo: o que a arte exige do artista é a devoção à obra, para criá-la; não a fidelidade a ela, depois de pronta. Daí que os sins e os nãos sucessivos numa obra poética (e na vida do poeta) não a invalidem, na medida em que às vezes podem dar até força à sugestividade e fecundidade do símbolo. Que se diria, em comparação, do cientista que, apresentada sua descoberta, tratasse de ignorá-la e de não responder por ela na seqüência de seus trabalhos? Ou do filósofo que, publicada sua teoria do conhecimento, nos desse em seguida uma metafísica totalmente desligada dela, e esperasse com isto obter aplausos por sua fecundidade criadora? Não: a relação do artista com a obra pronta é de total independência; a do filósofo, do cientista, do teólogo e do místico, é de responsabilidade e continuidade. O artista, ao publicar suas criações, liberta-se delas. O homem de pensamento carrega-as como a cruz do seu destino: seja para defendê-las, seja para renegá-las,

terá de tê-las sempre ante os olhos, para firmar no passado os atos do presente. A vida infame de um poeta é resgatada por seus escritos; os atos infames de um filósofo são a condenação de sua obra escrita. E bem longe do meu pensamento andará o leitor que compreenda tudo isto como um simples apelo moralístico à coerência entre atos e obras; pois não digo que essa coerência *deva* existir, mas que ela *existe necessariamente*, para o bem ou para o mal, e que por isto os atos de um filósofo devem ser incorporados à sua filosofia como interpretações operantes que o pensador deu ao seu próprio pensamento ao traduzi-los da generalidade das idéias para a particularidade das situações; que, portanto, em filosofia os estudos biográficos não são externos e supervenientes como em literatura, mas parte integrante, ainda que auxiliar, da compreensão do filosofema; a vida do filósofo está para sua filosofia como a jurisprudência está para os códigos.

A razão profunda disso encontra-se na natureza mesma da filosofia, que, como ensinava o insigne Igino Petrone,

> "*è una visione del mondo in termini d'intelligibilità ed è fondazione della possibilità dell'esperienza. È, quindi, di sua natura, una sintesi spirituale dell'esperienza, una ideale composizione e deduzione della medesima, una intuizione della natura intima delle cose e delle relazioni, ossia del loro nascimen-*

> *to ideale dalla virtù operosa dello spirito, una illuminazione impressa e derivata sui prodotti della consapevolezza dello spirito produttore, un ritorno dello spirito sulla sua interiorità produttiva*".[62]

Sendo o *locus* por antonomásia do reencontro entre experiência e autoconsciência, como poderia a filosofia excluir de si os atos do filósofo, precisamente aqueles que emanam do espírito mesmo que os julga filosoficamente chamando-os de volta a si? Unificação interior da experiência, a filosofia nada exclui; e, não podendo dizer tudo, muito deixa subentendido o filósofo em suas atitudes humanas, legíveis a quem as saiba ler.

Por isso é que um verdadeiro ensino da filosofia só existe onde exista um filósofo vivo, surpreendido pelos discípulos no ato mesmo de criar sua filosofia. O filósofo *in fieri* é o verdadeiro portador da filosofia: os textos são apenas a prova de que uma filosofia aconteceu. O filósofo que apenas escrevesse, sem exercer

---

[62] Igino Petrone, *Il Diritto nel Mondo dello Spirito. Saggio Filosofico*, Milano, Libreria Editrice Milanese, 1910, p., 3: "A filosofia é visão do mundo em termos de inteligibilidade e é fundação da possibilidade da experiência. É, portanto, por sua natureza, uma síntese espiritual da experiência, uma ideal composição e dedução da mesma, uma intuição da natureza íntima das coisas e das relações, ou seja, do seu nascimento ideal desde a virtude operosa do espírito, uma iluminação impressa e derivada sobre os produtos do autoconsciência do espírito produtor, um retorno do espírito sobre a sua interioridade produtiva." (N.A.)

um magistério direto, seria um personagem misterioso, enigmático, cujo pensamento permaneceria para sempre matéria de dúvida e reconstituição conjetural. Temos a certeza de compreender Platão em certos trechos porque sabemos como os ouviu de viva voz um Aristóteles, e conferimos nossa interpretação pela sua. Já num Descartes ou num Bacon, tão mais próximos de nós historicamente, descobrimos mil e uma ambigüidades que teriam certamente se dissipado se seus textos, em vez de irem direto para o público anônimo, primeiro fossem lidos e discutidos num círculo de discípulos; e se não fossem as *Objeções e Respostas* em que Descartes discute com seus correspondentes - substitutos *ad hoc* dos discípulos em classe -, provavelmente pouco entenderíamos do cartesianismo.

Ainda na mesma ordem de considerações, digo que, se os mais claros e menos ambíguos dentre os escritos filosóficos são os dos escolásticos, é porque são textos de ensino, que refletem na sua estrutura mesma o dia-a-dia do professor em classe. Mas, no modo de refleti-lo, vão muito além das virtudes do didatismo, da clareza e da ordenação lógica que esplendem à sua superfície. São, na sua estrutura profunda — estritamente homóloga, como bem o viu Erwin Panofsky, à das catedrais cuja arquitetura se cifrava nos seus mesmíssimos princípios organizadores — a imitação artística de uma

imago mundi, na qual o esforço dialético do filósofo (refletido por sua vez no diálogo em classe) reproduzia, na intimidade microcósmica da consciência humana, o processo mesmo de ramificação da natureza desde os princípios supremos e simples até a complexidade sinfônica da manifestação física na sua inteireza; *imago mundi*, portanto, na qual o pensar e o existir, o ser e o devir, a consciência e o mundo, a linguagem e a natureza, ainda se encontravam unidos por um laço amoroso que a modernidade veio a romper, para lhe substituir, de um lado, o formalismo sufocante de um raciocínio inteiramente separado da experiência, de outro, a imagem mortuária de uma natureza totalmente objetivada, seja como *ancilla tecnologiæ*, seja como artigo de consumo para as classes médias ascendentes ávidas de signos convencionais de beleza. Daí vêm, ao mesmo tempo, a transparência que apresentam aos olhos de quem se transporte e se identifique em espírito à vivência religiosa e metafísica que os inspirou, e a opacidade de pedra com que resistem ao leitor que, vindo de fora, os tente julgar desde logo com olhos estranhos e imbuído de um falso sentimento de superioridade de sua própria época em relação àquela em que foram escritos; opacidade que se adensa mais ainda à medida que esse leitor, avançando passo a passo na decifração analítica dos seus pormenores silogísticos, vai se perdendo

mais e mais na complexidade de uma selva cujo contorno global por fim lhe escapa inexoravelmente. Prodígios de clarificação, tornaram-se um muro de opacidades; dons da graça iluminante, tornaram-se maldição obscurecedora. E quando me pergunto o porquê do ódio que voltaram contra esses textos tantos filósofos modernos que não os conheceram senão muito superficialmente ou de segunda mão, não encontro outra resposta senão o tenebroso sentimento de exclusão eterna que a alma obscurecida do renegado experimenta ante tudo o que é do espírito e da luz.

Mas, se a luz que esplende nesses textos é da mesma natureza daquela que se filtra pelos vitrais das igrejas, é graças à unidade que a síntese gótico-escolástica conseguiu criar entre a imaginação, o sentimento e a e clarificação racional — unidade que se fundava por sua vez na coesão do edifício social da Europa medieval, ao mesmo tempo que constituía um dos fundamentos dele. Cada frase dos escritos escolásticos reflete esse contexto e apóia-se na complexa rede de pressupostos implícitos que ele contém, a começar pela fé cristã incorporada nos costumes de uma vida social amplamente ritualizada. É isto o que explica o poder da sua concisão, que para o leitor de hoje os torna obscuros e enigmáticos. Similar contexto falta totalmente nos dias de hoje, quando a cultura se fragmenta a olhos vistos e novos contextos

imaginários e semânticos se formam e desfazem a cada dia, cristalizações provisórias que simulam por algum tempo uma comunidade de signos e sentimentos numa classe social, num grupo profissional, numa região determinada, para logo dissolver-se, como os que os antecederam, num oceano de ruidosa incomunicabilidade. Daí a necessidade, em que se encontra o homem que pretenda explicar-se a rigor, de refazer artificialmente o contexto, o ambiente humano e lingüistico, como o professor de um imaginário liceu erguido sobre areia movediça, o qual tivesse de ser reconstruído a cada novo período letivo. Daí as longas introduções de que faço preceder os meus livros, introduções que, aceitando o risco calculado de parecerem cair no confessionalismo mais direto, dão ao leitor uma idéia do preciso ponto do desenvolvimento (ou, se preferirem, retrocesso) intelectual e anímico do autor em que lhe surgiram tais ou quais perguntas, nunca como curiosidades de acadêmico, já que ele nem sequer faz parte desta profissão aliás distinta e nobre, mas sim como perturbadoras dúvidas pessoais. Sim, jamais escrevi sobre o que não me doesse, nem sobre o que doesse somente a mim. Com a exceção das mensagens divinas, de que não sou portador eleito, são as dores do mundo, na medida em que participamos delas com a inteireza de nossa alma, que constituem a única maté-

ria digna do ofício de escrever e falar em público.

VIII. CRENÇA E PERCEPÇÃO[63]

A consciência cognitiva do sujeito concreto – com tudo o que nele está subentendido de biológico, de histórico-social e de espiritual – é rigorosamente o único campo de observação onde podem ser estudados diretamente os problemas da teoria do conhecimento. Os processos cognitivos não podem ser totalmente objetivados e reduzidos a esquemas gerais e médios sem que deixem de ser, precisamente, processos cognitivos e se tornem seus meros símbolos lingüísticos, submetidos portanto a leis e condições que, em relação ao conhecimento enquanto tal, são, por assim dizer, de segundo grau e, na verdade, coisa já diversa e outra.

O processo do conhecimento deve ser surpreendido *in fieri*, isto é, no lugar e no momento onde se dá. Só aí pode-se dizer que o observamos. Ele nunca se dá genericamente ou especificamente, mas sempre singularmente e no próprio sujeito que o examina. Fora disso, escapamos da observação e entramos na rememoração e na análise lógica.

Nesse sentido, colocar uma questão como a das origens ou fundamentos da nossa "crença no mundo exterior", como se fosse coisa básica

---

[63] **Seminário de Filosofia**, São Paulo, 3 set. 2000. (N.A.)

e da qual dependesse a validade cognitiva da percepção, é uma grave alienação das condições concretas em que se dá a nossa relação com o mundo exterior e a reflexão que fazemos sobre ela.

O mundo exterior, no instante em que é apreendido, não é jamais apreendido como "crença", e sim como dado, presença, injunção ou coisa assim, sem qualquer mediação de uma crença. Se não fosse assim, não haveria diferença entre nossa relação com o mundo exterior e a relação que temos com nossas crenças, isto é, não haveria diferença entre o agir e sentir, de um lado, e a memória e reflexão, de outro – diferença que, não obstante, não só se nos apresenta de maneira imediata e intuitiva mas é também a condição mesma da própria reflexão.

A "crença" no mundo exterior não é pois um elemento da percepção e da ação, mas um momento da reflexão, totalmente ausente no ato mesmo da percepção e da ação. A prova mais eloqüente disto é que aqueles filósofos que não crêem no mundo exterior percebem esse mundo da mesma maneira que os outros, que nele crêem; ou, mais claramente ainda, eu próprio, se alternadamente creio no mundo exterior ou duvido dele, filosoficamente, nem por isto o percebo diferente no instante em que o percebo.

Como elemento da reflexão, desnecessário à percepção e à ação, a "crença" não pode ser apreendida empiricamente no ato da percepção e da ação senão *per accidens* e nas ocasiões excepcionais em que entre nelas um componente essencial de reflexão, como por exemplo no ato da leitura ou da comparação consciente entre um objeto percebido agora e um outro conservado na memória.

Isso já basta para provar que a crença, não sendo essencial ao conhecimento perceptivo do mundo exterior, também não pode ser fundamento dele, mas somente fundamento de conclusões que, na reflexão, tiramos eventualmente do que sabemos dele. A noção de "crença" é pois uma premissa menor que introduzimos na reflexão gnoseológica, mas que não obtemos diretamente do exame dos processo cognitivos concretos, e sim de uma suposição extra que fazemos *ex post facto* para "explicá-los".

Ora, de onde podemos extrair a idéia de que nossa aceitação espontânea dos dados percebidos é uma "crença", senão de um raciocínio que, partindo da dúvida cética ou crítica, coloca essa aceitação "entre parêntesis"? Se, na reflexão, fazemos abstração da presença atual dos dados e raciocinamos somente sobre sua representação, seus conceitos ou seus símbolos, aí já se introduziu entre sujeito e objeto aquele hiato sem o qual não haveria a possibilidade da

dúvida e portanto a possibilidade de explicar como "crença" aquela aceitação espontânea. Mas é esse hiato que, precisamente, não pode haver no ato da percepção.

A aceitação espontânea dos dados não é, de maneira alguma, uma "crença", embora possa, na reflexão, se expressar sob a forma de crença. Acreditar, portanto, que a resposta a uma pergunta sobre "qual o fundamento da nossa crença no mundo exterior" possa nos ajudar a compreender algo sobre os processos reais e concretos do conhecimento é confundir percepção e reflexão e afastar-se infinitamente da possibilidade de uma elucidação do problema.

A consideração destas observações basta para pôr à mostra a inocuidade das longas especulações que, sobretudo na tradição filosófica anglo-saxônica, têm se concedido a esse ponto.

O fenômeno da aceitação espontânea deve ser estudado em si mesmo, tal como se dá efetivamente no ato da percepção, e não na interpretação secundária a que damos o nome de "crença". Bem ao contrário, a aceitação espontânea é que pode ser alegada retrospectivamente como razão em favor da crença ou da descrença. Podemos, é claro, refletir sobre essa aceitação espontânea, mas jamais caindo na esparrela de confundi-la com uma "crença", pois, uma vez feita a confusão, não encontraremos outro fundamento para a crença senão a

crença mesma e, aí, fazer correr rios de tinta não nos libertará da dúvida cética nunca mais, como parece acontecer, de fato, na tradição anglo-saxônica, mesmo entre os autores mais "realistas", como por exemplo Bertrand Russel, que nunca pode crer no mundo exterior sem sentir que faz uma concessão à fragilidade humana ou, pior ainda, que se permite uma indulgência no pecado.

IX. INFINITUDE E CONHECIMENTO[64]

Todo o "mundo" do saber humano é um círculo limitado que se recorta sobre o fundo da infinitude, assim como, de outro lado, todo o mundo objetivamente existente é composto de entes e fenômenos que surgem num determinado instante do tempo e desaparecem no instante seguinte, vindo não se sabe de onde e mergulhando em seguida numa obscuridade tão misteriosa quanto a sua origem. Seja sob o aspecto do conhecer, seja sob o do ser, essa constatação primordial é a experiência básica do ser humano, o seu mais completo, direto e autêntico modo de contato com a realidade. Como quer que ela venha a ser expressa – desde o "ilimitado" de Anaximandro até os "dois infinitos" de Pascal, desde o "mar" leopardiano até as considerações de Eric Voegelin sobre o "fundo divino" de toda existência histórica -, a experiência do finito "no" infinito é a forma mesma da consciência humana em seu momento de máxima tensão e senso do real. É dela que nasce a pergunta fundamental, assim expressa na fórmula de Schelling: "Por que existe o ser e não antes o nada?"

---

[64] **Seminário de Filosofia**, São Paulo, 12 jul. 2000. (N.A.)

Segundo Voegelin, todas as formas de pensamento alienado nascem de uma tentativa de ignorar essa experiência, mutilando a consciência humana e aprisionando-a nos limites de experiências secundárias, casuais e parcelares, erroneamente tomadas como limites últimos e intransponíveis.

Não vejo como contestar essa observação do autor de *Order and History*. A perda do senso da infinitude é, no mesmo ato, a perda do senso das proporções do finito, a consagração do acidental e do pequeno como medidas supremas do conhecimento, a prosternação idolátrica da mente hipnotizada ante o fascínio do relativo divinizado como absoluto. O cientificismo positivista, que toma os dados atomísticos dos sentidos como únicas realidades fundantes – como se esses supostos "dados" não fossem meros recortes abstrativos sobre o fundo ilimitado da presença real - é nesse sentido tão alienado quanto o marxismo, que faz da História a moldura máxima da realidade, ignorando todo o quadro cósmico que a envolve e transcende infinitamente.[65]

Malgrado seu falso prestígio de religiões da humildade cognoscitiva, são também formas de alienação o ceticismo e o relativismo, que, admitindo os limites do conhecido, negam no mesmo ato a realidade positiva do desconheci-

---

[65] V. *O Jardim das Aflições*, § 17. (N.A.)

do, para só conservar dele seu reflexo corrosivo no microcosmo do discurso humano – algo como uma teologia apofática que confundisse o conhecer e o ser, deduzindo do seu próprio método negativo de especular sobre Deus o caráter negativo da natureza divina mesma.

Foi preciso a cultura ter descido ao mais fundo da inconsciência para que a recusa de uma experiência tão básica adquirisse o prestígio do "saber experimental", e para que em nome deste último se reduzisse a uma questão de "fé", no sentido pejorativo do termo, o conhecimento daquela realidade que é a primeira e a mais óbvia de todas. Na verdade, somente a fé mais cega e dogmática pode negar a existência de um infinito positivo, real, atuante, do qual as coisas finitas são as fosforescências e reflexos fugazes na superfície do aparente.

A negação da infinitude é, *ipso facto*, a negação da unidade. O mundo fenomênico, na sua incompletude essencial, fragmenta-se em blocos inconexos tão logo extraído do oceano infinito cujas águas preenchem seus interstícios e ligam umas às outras, como um fluido vitalizante, as diferentes funções das suas partes. Quando a humanidade chega a definir o sobrenatural como aquilo que "rompe as leis naturais", em vez de percebê-lo justamente como o fundo do qual elas emergem e a atmosfera em que respiram, a própria visão de "natureza" está em vias de esfarelar-se entre objeções sem

fim, espécie de imagem invertida, quantitativa e caricatural do infinito perdido.[66]

Mas a negação da unidade é, por sua vez, negação da razão. Razão, no fim das contas, não é senão aquilo que o próprio termo enuncia na sua acepção matemática: senso da proporcionalidade entre as partes, remetendo à unidade do todo.[67] *Ratio* = *proportio*. Por isto não espanta que uma ciência que se pavoneava de supremamente racional, ao mesmo tempo que se fechava ao dado primordial da infinitude, acabasse triturada no moinho da sua própria engenharia lógica, até cair no mais completo irracionalismo.

Ao longo da história dos últimos séculos, cada uma dessas quedas fez o que pôde para se apresentar como uma conquista e uma ascensão – mas o fato mesmo de que tentasse fazê-lo e de que pusesse nisto um tão tenaz empenho retórico mostra seu fundo de má consciência: sua afetação de auto-engrandecimento não é, como diria Chateaubriand, senão "arrogância da miséria e orgulho dos andrajos". Cada pensador moderno que celebra a impotência de conhecer como se fosse uma conquista da maturidade e do realismo é apenas um miserável

---

[66] V. minha apostila "O Crime da Madre Agnes, ou: A Confusão entre Espiritualidade e Psiquismo" (1986). (N.A.)

[67] V. "A Dialética Simbólica" (1985), a ser republicado em breve na coletânea de idêntico título. (N.A.)

que prefere antes apegar-se às consolações baratas do convencionalismo acadêmico do que enfrentar o temível desafio de remontar, sozinho, à fonte primordial do conhecimento, da razão e da ciência.

X. A TRIPLA INTUIÇÃO ORIGINÁRIA, OU FUNDAMENTO INTUITIVO DA PROVA RACIONAL

Antes da luz elétrica, houve a iluminação a gás; antes do gás, houve os lampiões, e, antes dos lampiões, as tochas e fogueiras. Mas houve um tempo em que o homem ainda não dominava o fogo, e nesse tempo a passagem da luz às trevas, das trevas à luz, não podia ser medida por nenhum ato humano: era fatalidade natural e regrava-se por um ritmo exterior ao homem: o ritmo do aparecimento e desaparecimento do Sol. Nesse tempo, a percepção da treva e da luz trazia a marca ineludível dos contrastes extremos, que a luz artificial atenuou. Do ver ao não ver, o homem não passava: *era passado*, inerme e passivo, pelos movimentos do Sol no céu. Pois nesse tempo, digo eu, o homem primitivo, cada homem primitivo, teve um dia de perceber no céu essa presença e essa ausência, que determinavam o ciclo diário da sua visão e da sua cegueira. É claro que o movimento solar sempre estivera ali, molde perpétuo da ciclicidade humana. Mas o fato de que o Sol existisse não significa que o homem primitivo, cada homem primitivo, o conhecesse desde sempre. Como tudo o que existe, a luz do Sol teve um dia de ser percebida, de entrar no círculo da consciência. E digo então a suprema obviedade: o homem primitivo, cada homem

primitivo, não pode ter-se conscientizado da luz solar sem, no mesmo ato e indivisivelmente, conscientizar-se da sua própria visão e, mais ainda, do contraste entre ver e não ver. Não pode ter tomado consciência da luz sem, no mesmo ato e indivisivelmente, perceber que a luz é condição determinante do próprio ato de ver.

Nada que se diga para exaltar a importância desse momento na história da consciência humana será exagerado. Ele inaugura, para o homem, a conexão entre o interno e externo, entre subjetividade e mundo, que sustenta a crença básica na veracidade dos nossos conhecimentos. Ao mesmo tempo, ele dá a essa crença um fundamento apodíctico imediato e evidente, a que o homem não poderia chegar por nenhuma outra experiência sensível, e a que não poderia chegar senão por alguma experiência sensível. Pois, em toda e qualquer outra experiência, pode se introduzir a dúvida céptica que rompe a conexão. Todo e qualquer objeto visto é visto sempre por uma dupla mediação: do órgão e da luz. É o fato de esta mediação ser dupla que permite a inserção da dúvida céptica, a indistinção entre visão e sonho: eu não poderia conceber como mera fantasia o objeto visto se não pudesse reproduzi-lo tal e qual na imaginação, abstraído de sua presença aos demais sentidos e reduzido propriamente àquilo que os antigos denominavam um *phan-*

tasma — obra da fantasia. E posso fazê-lo precisamente porque entre meu corpo e ele há a intermediação de um meio luminoso que ao mesmo tempo o traz a mim e me separa dele. Mas a luz não me é trazida por nenhum intermediário: fere diretamente o meu olho. É ao mesmo tempo, e inseparavelmente, objeto e condição do ato de ver. E, por mais que me esforce para imaginar a luz, a luz imaginada não provocará em meu olho a alteração profunda e até mesmo dolorosa que a luz vista determina, e que se chama precisamente ver. Não existe aí o meio, o intervalo onde possa germinar a dúvida, o temor de errar, a confusão do visto e do imaginado, temor que, elaborado intelectualmente milênios mais tarde, constituirá a dúvida céptica. Eis aí a origem e o fundamento da crença na objetividade do conhecimento humano. Não é que o homem creia no mundo: ele crê nos seus olhos, e crê neles justamente porque a luz lhe ensinou a diferença entre ver e não ver.

O que denomino *tripla intuição* ou às vezes também *tripla intuição originária*, é um ato cognitivo no qual se fundem, constituindo um todo único e indivisível, três intuições de três objetos distintos:

a) uma intuição *sensível* da *fonte de luz* ;

b) uma intuição *psíquica* do *ato de ver*;

c) finalmente, uma intuição *racional* de que *a luz vista é ela mesma, a um tempo e inseparavalmente, objeto e causa do ato de ver*.

Esta intuição racional é, por sua vez, a raiz da faculdade da razão. Hegel definiu a razão como a unidade transcendente do conhecimento e da consciência de si — o elo entre o que se conhece e a consciência de conhecer. Mas temos de distinguir entre a natureza, ou consistência interna, de um conhecimento, e a sua origem ou causa. A unidade de conhecimento e autoconsciência é racional somente no que diz respeito à sua natureza, à sua forma ou estrutura, mas ela não tem origem na razão, como pretendia Hegel, e sim num ato intuitivo primordial que possibilita, em seguida, a entrada em cena da razão. Não seria exagero dizer que a tripla intuição inaugura a razão como possibilidade humana. Ora, todo o problema da validade do conhecimento, como bem viu Kant, depende da solução da questão das relações entre a intuição e a razão. A intuição dá os elementos, os conteúdos reais do conhecimento, a razão a forma da sua validade universal. Se, porém, a intuição só nos dá "fenômenos" ou aparências, e a razão por seu lado é um sistema de formalidades sem vínculo com a experiência, então o conhecimento é na verdade impossível exceto como formalização de aparências. Kant deixou o problema neste estágio. Hegel tentou resolvê-lo mediante um novo conceito da razão — um

conceito hipertrófico, na verdade. Mas a teoria da tripla intuição estabelece ao mesmo tempo a origem intuitiva da razão e o fundamento ou forma racional da intuição, estabelecendo o princípio de validade universal como *inerente à intuição mesma*, o que significa sumariamente que o objeto do conhecimento não é só um "fenômeno" ou aparência singular, um dado empírico, mas uma verdade universal autoevidente "fisicamente". Saltamos com isto o abismo kantiano.

A consciência do nosso modo de conhecer é algo que temos de levar em conta para sabermos se esse nosso modo de conhecer é válido. A simples referência ao objeto não resolve; a simples intuição sensível, se desacompanhada da intuição psicológica do ato-de-conhecer e da intuição racional que conecta uma à outra como causa-e-efeito, não tem validade cognitiva. Podemos ter uma intuição sensível a partir de um indício falso. Quando temos uma intuição psicológica, por ela somos notificados do que estamos sentindo, experienciando, mas não das sua causas ou do seu objeto. Se sentimos tristeza, por exemplo, este sentimento não é acompanhado necessariamente de uma certeza suficiente quanto a se esta tristeza tem causa justificada ou é uma tristeza gratuita; temos a intuição do nosso estado, mas a causa e o objeto desse estado *não nos são dados pelo mesmo ato de intuição e sim por um ato de raciocínio*, ao

contrário do que acontece na tripla intuição, onde objeto, causa e ato formam um todo insidivisível. Fica claro então que a tripla intuição é a raiz de toda certeza quanto à validade do conhecimento; e que nela, a parte que mais interessa é a intuição racional da conexão causa-e-efeito, na qual a visão da luz é causada pela luz mesma. A luz *mostra-se* ao olho, ao passo que os demais objetos *são mostrados* ao olho pela luz e não por si mesmos.[68]

Em geral, todos os autores que estudaram teoria do conhecimento e perguntaram sobre o valor do conhecimento humano, sempre estudaram a percepção *de corpos*, deixando de lado este "corpo" muito singular que é a luz, que não pode ser comparado a nenhum outro corpo desde que ele é a condição de possibilidade de

---

[68] Podemos perguntar se esta mesma tripla intuição seria possível tomando por base um objeto psíquico em vez da luz, e poderíamos responder que teoricamente sim, pois se temos uma intuição de um objeto, do que sentimos perante ele e de que o mesmo é a causa do que estamos sentindo, então tivemos uma tripla intuição, embora esse caso envolva questão mais complicada. A diferença entre uma intuição sensível interna e a psicológica é que, a primeira refere-se a uma simples alteração corporal qualquer; a segunda, a intuição do sentimento, ao estado psicológico global, que não tem uma localização particular. Não se fica triste no estômago, na perna - fica-se triste no ser inteiro. A intuição sensível psicológica pode ser acompanhada de intuição sensível interna, porque os estados psíquicos às vezes têm traduções físicas simultâneas. Podemos intuir as duas coisas juntas, como por exemplo, ao sentirmos medo, nosso estômago pode contrair, este é o caso da tripla intuição: uma intuição sensível interna, uma intuição psicológica e uma racional, esta última, esclarecendo que os dois atos vêm da mesma fonte. (N.A.)

percepção dos corpos. Muitas questões sobre a objetividade do conhecimento teriam sido evitadas se tivessem enfocado este objeto.

Vemos uma cadeira e podemos duvidar de que ela exista objetivamente ou supor que ela é apenas um jogo de impressões da nossa visão, mas não poderemos fazer a mesma coisa com a luz, porque é ela que possibilita a atividade da visão, portanto se ela for retirada não poderemos ver mais nada. *Não se pode considerar então, a luz como sendo uma impressão subjetiva*, ao passo que todos os demais objetos podem ser considerados impressões subjetivas uma vez que não dependemos deles para ver.

Robert de Grosseteste foi um dos primeiros que enfocaram a luz por esse prisma filosófico, sendo este um tema relativamente ausente na discussão da teoria do conhecimento. Ele considera que a homogeneidade do meio luminoso torna este meio tão indiferenciado que acaba ficando imperceptível. É como no caso do peixe, que estando todo o tempo na água, não a percebe, da mesma forma que o homem, que estando na luz o tempo todo, não percebe que está na luz. Daí não a levarem em conta. Anteriormente a Grosseteste, a luz só havia sido considerada de forma mítica e poética. O assunto havia sido tocado, em forma de uma metafísica da luz (e não de uma gnoseologia, como a que faço aqui), pelo filósofo persa Shihaboddin Yahia Sohrawardi; e, depois dele, somente

J.-W. von Goethe e o filósofo polonês J.-M. Hœne Wrosnki deram importância ao caso. A eles devemos tudo o que a humanidade sabe sobre a filosofia da luz. O resto é escuridão.

Perceber que vê é por si mesmo um ato intuitivo, uma convicção imediata e individual de uma evidência. No caso, porém, o ato intuitivo torna-se ainda mais rico de certeza pelo fato de que uma intuição externa (a visão do Sol como fonte de luz), vem junto com uma intuição interna (a intuição de enxergar), constituindo com ela uma unidade indivisível. Neste ato está para o homem a raiz mesma da noção de verdade, como unidade do perceber e do percebido, do interno e do externo, do pensamento que está no sujeito com o pensado que está no objeto. Platão dizia que os astros no céu constituem para o homem o modelo do pensamento verdadeiro.[69] Esqueceu-se porém de dizer que, *assim como os astros do nosso sistema são apenas satélites do Sol, a verdade dos nossos pensamentos funda-se numa verdade prévia, a verdade da tripla intuição, a qual é o molde e raiz de toda evidência apodíctica sobre objetos reais e não puramente formais.* A apreensão intuitiva da unidade luz/visão/objeto é a intuição instantânea da inteligência como capacidade de captar a evidência, e da evidência como veracidade oferecida pelo objeto à inte-

---

[69] PLATÃO. **Timeu**, 47c. (N.R.)

ligência. O simbolismo do *Sol = inteligência* ilustra a diferença entre um símbolo autêntico e o que seria mera analogia de atribuição extrínseca ou metafórica.[70] O símbolo tradicional segundo o qual o Sol é o olho do mundo e o olho é o sol do corpo, não é simples metáfora mas uma correspondência funcional verdadeira, *escorada no nexo causal real que une a luz à visão*. Não se trata de imagem poética mas de uma realidade patente, de uma evidência. Mais ainda, o nexo dos objetos então é de tal natureza que *não poderia* ser captado mediante simples encadeamento discursivo, parte por parte, aos poucos, mas somente num ato único e indivisível de intuição. Porque, no caso, a intuição sensível externa do Sol como fonte de luz tem de vir junto com a consciência de ver, isto é, com uma sensação e do sentido de um ato interno do próprio corpo.

O nexo luz/visão não poderia ser captado *a posteriori*, por meio do raciocínio discursivo; não o poderia por conceito, pois este teria de se formar com base na imagem da luz, reproduzida na fantasia. Esta imagem da luz é luminosa

---

[70]A analogia Sol/olho é uma analogia de atribuição intrínseca e não extrínseca (ou metafórica). É o caso de analogia de atribuição intrínseca, por exemplo como a asa do avião: trata-se de asa mesmo, ou seja, com a mesma função das asas dos pássaros; o Sol é o olho do mundo, assim como o olho é o sol do corpo. Em nenhum dos dois casos se trata de metáfora e sim de analogia de atribuição intrínseca. No caso da asa, a função dela no avião e nos pássaros é a mesma; no caso do Sol e do olho, a função de ambos é iluminar. (N.A.)

ou não? Teria que ser novamente luminosa, pois, se imaginamos a luz, estamos forçando nossos olhos a terem uma imitação da reação à luz, então voltamos ao mesmo ponto: ou captamos a luz intuitivamente ou não a captamos jamais, ou é um ato único ou não é ato nenhum.

Entre luz e visão da luz não tem por onde introduzir-se a dúvida céptica. *Mediadora entre sujeito e objeto, a luz é ela mesma objeto: mas é o único objeto que é, por si mesmo e em si mesmo, condição cabal de sua própria visibilidade.*

A analogia entre luz e inteligência é mais que mera analogia: *a luz é o fundamento sensível da possibilidade do desempenho da inteligência.* A analogia com o divino também é algo mais que mera analogia. *Jesus é a luz do mundo*: chega-se a supor neste caso uma luz inteligível, e a ligação entre o sujeito e o objeto se estabelece através de Deus, como em S. Boaventura: na gnoseologia boaventurina o primeiro objeto que existe é Deus e é à luz dele que vemos todas as coisas. Mas nós aqui não precisamos recorrer à Teologia, porque não estamos falando da luz inteligível, mas da luz material, e esta só pode ser percebida num ato intuitivo (analogamente ao ato fundamental de intuição no qual, segundo Boaventura, o homem tem certeza de Deus, ou do Ser, e este ato funda as demais certezas). A conexão de sujeito e objeto não precisa ser procurada tão alto, porque o argumento de São Boaventura está sujeito à

crítica céptica: negando-se a existência de Deus, o argumento perde a força.

Duvidar da existência de Deus é possível, porém para duvidar da existência da luz é necessário sofrer de patologia mental gravíssima. Para Descartes, a unidade entre sujeito e objeto é também provada mediante Deus, para ele a prova da existência do mundo real é Deus, porém não tem cabimento provar a existência do mundo mediante Deus e provar a existência de Deus mediante o mundo. Esses argumentos apelam, todos, a um pouco de persuasão retórica, e tinham validade num meio religioso por excelência, onde todos acreditavam em Deus. Na geração seguinte, essa prova tornou-se algo problemático, dada a crescente descrença em Deus. Mas para que recorrer à idéia de Deus como mediador entre sujeito e objeto, se basta para isto a idéia de luz-como-objeto-visto-à-luz-da-luz?

De um ponto de vista científico, podemos partir da tripla intuição do Sol como fonte de luz e a discussão se encerra, com a liquidação total da dúvida céptica. A partir daí podemos generalizar para a luz em geral e podemos então por analogia supor a existência de uma luz inteligível, porém, é preciso ver que o intelecto não é uma coisa separada e distinta desta mesma tripla intuição, não é outra coisa misteriosa, ele é exatamente esta mesma intuição,

esta mesma evidência, podendo se aplicar, por analogia e abstração, a objetos mais universais.

A tripla intuição poderia ser realizada por um cego a partir de uma outra experiência análoga e interna? Neste caso, seria preciso determinar o que é para ele o fundo possibilitante tão permanente quanto a luz é para quem vê a luz. Um exemplo de perda da tripla intuição é o caso da pessoa histérica, que não conecta seu estado físico com seu estado psíquico, ao mesmo tempo que está com raiva, sente taquicardia sem perceber que está com raiva e atribui a taquicardia a algum outro motivo.

A intuição só é intuição do presente. Caso só tivéssemos a faculdade intuitiva, levando em conta que consideramos o nexo indissolúvel entre a luz e a inteligência, ficaríamos loucos no caso do eclipse solar, e só poderíamos sair dessa angústia com o conhecimento racional, que junta o presente com o ausente, e que de certo modo, presentifica o ausente através da sua representação, e estando representados os vários elementos que provieram da intuição sensível externa e da interna, monta-os através da memória e imaginação, seja de forma imagética, seja de forma conceitual e intuímos então, a relação entre eles e a ordem de suas causas e efeitos. A intuição desta relação só é possível se houver uma retenção dos dados da memória e uma operação de concentração (operação abstrativa), que vai então esquematizar esses da-

dos numa certa ordem, de maneira que a sua conexão apareça, pois a intuição apenas é insuficiente, daí decorre que podemos imaginar a complexidade de todo o esquema de imagens e conceitos necessários para conectar a posição da Lua, do Sol, da Terra e do observador, de forma a chegar ao resultado que hoje temos que é o nosso sistema solar, antes de tudo isso, era perfeitamente justo ter medo de eclipses. Daí que a razão entre em cena para conservar o modelo de conexão sujeito-objeto dado na tripla intuição e estender sua aplicação a outros objetos reais e possíveis. A razão é a tripla intuição considerada como mera potência, não realizada efetivamente, mas conscientizada como possibilidade. Para fundamentar a validade de todo o conhecimento para além da dúvida céptica não é necessário recorrer sequer à *intuitio intellectualis* como faculdade distinta, porque a intuição sensível — como intuição da luz, é claro — já contém, em si seu fundamento racional apodíctico. Pela teoria da tripla intuição, a intuição sensível da luz já é, *ipso facto*, intuição intelectual.

Os animais, por outro lado, embora tenham aparentemente todas as possibilidades de realizar a tripla intuição, não o fazem. Eles enxergam e é evidente que percebem a distinção noite/dia, porém a consciência reflexiva de si mesmos, não a têm. *O homem percebe que o Sol ilumina a ele mesmo e ao mundo, assim como*

aos outros seres, humanos ou não, nesta hora, a percepção singular do indivíduo eleva-se a um certo nível de universalidade, o que não acontece com os animais. A mesma tripla intuição que no caso humano é qualitativamente igual para todos, pode repetir-se nos vários níveis, ainda que a base seja sempre a mesma.

Quando o indivíduo percebe que o Sol ilumina a Terra e tudo quanto sabe que existe, e que de noite o Sol some e fica tudo escuro, *instantaneamente este indivíduo percebe a luz e a claridade, do ponto de vista de todos os seres dotados de visão, o que implica que esta intuição no homem não é só individual*, dado que o indivíduo não percebe que apenas ele enxerga, ainda que desde bebê já o perceba, embora neste caso, perceba tratar-se apenas de uma luz que o ilumina, mas no momento em que perceber que o Sol ilumina a Terra, e que tudo aparece pela existência e presença do Sol, terá transcendido o ponto de vista individual, e, ainda que continue sendo um ato intuitivo do sujeito em particular, contém agora todos os valores universais inerentes.

No desenvolvimento do ser humano individual, repete-se aquilo que é uma experiência comum a toda a espécie, porém é forçoso que algum dia um primeiro homem tenha percebido que o Sol ilumina a Terra, ou exatamente isto ocorreu ou alguma experiência similar estruturalmente idêntica a esta, mas seja com o

Sol, com a luz, audição ou qualquer outra coisa, algo é certo*: é a tripla intuição o fato básico* sem o que, nada haveria.

Muitos filósofos perceberam que a consciência de si é a garantia da objetividade do conhecimento; a consciência do fato de que *não apenas sei, mas também de que sei que sei*. Vejo um copo e sei que vejo, mas mesmo assim, com o conhecimento do copo e com a consciência de que estou vendo o copo a existência deste não fica garantida, é o caso de uma *dupla* intuição: consciência de si e consciência do objeto. Já a consciência da conexão *é aqui dada só por raciocínio e não por intuição*. Há consciência de um objeto e de um estado interno, e o que garante a causalidade externa a este estado interior? O que garante ser o estado interno causado realmente por este estado externo? Com relação a todos os objetos, esta conexão só pode ser obtida por raciocínio, o elo causal não é autoevidente, e só no caso da luz isso é diferente, pois nesse caso não se está simplesmente vendo um objeto: *está-se vendo um objeto que permite o fato da visão*. O elo causal aqui é intuitivo, e não discursivo, ou seja, é um caso de prova por evidência.

Se a percepção da luz tem tudo isso de interesse, a observação do olho de outra pessoa também tem seu interesse, pois quando alguém não está prestando atenção ao que dizemos, sabemos disso, assim também como quando

conversamos com alguém que não está entendendo nada do que estamos falamos, mas como sabemos isso? Pelos olhos da outra pessoa, pois o olhar do outro influencia nosso olhar muito mais do que qualquer outro objeto, embora influencie mas não determine, como a luz o faz. O olho do indivíduo é uma luz para o corpo dele e não para o nosso corpo. Se estamos com a braguilha desabotoada e alguém olha para isso, desperta nossa atenção para este algo, não fomos nós que olhamos e sim este alguém que serviu de corretivo para uma postura do nosso corpo e não dele, e vemos tudo isto através do olho dele, isso o olhar do outro fará ocasionalmente, já a luz o faz permanentemente, sem luz, ninguém teria consciência seja da roupa desabotoada, seja de qualquer outra coisa.

Nem a luz nem o olhar do outro são só objetos, o olhar do outro é também um sujeito autoconsciente, e penso ser por intuição e não por inferência ou conclusão racional que sabemos disso. Não possuo ainda a prova disto, há muitos que acreditam que só por raciocínio é possível sabermos que o outro pensa e que também é, como eu, autoconsciente. De qualquer forma, a prova disto teria que ser experimental e não de tipo auto-evidente como no caso da luz, além do mais, todas estas provas dependem de o indivíduo ter provado a luz. Daí poder-se diversificar a tripla intuição para ou-

tras percepções mais complexas, mais indiretas, menos evidentes, mas o que interessa é este elemento básico, a tripla intuição, a partir do que se pode construir toda uma teoria da percepção.

Se não tivemos a intuição da luz, não intuímos a diferença entre luz e trevas; se não tivemos a intuição de luz e trevas, também não tivemos a intuição da diferença entre ver e não ver, e então não sabemos que vemos. Portanto, a consciência de que enxergamos seria impossível sem a intuição da luz, são três atos que não podem estar separados nem no discurso nem na intuição, pois após tê-la podemos desdobrá-la, separando cada um de seus elementos de forma lógica. *Essa unidade do ternário — fundamento da silogística e da validade do discurso — é algo que precede o discurso. Não é tão difícil então de entender por que o homem só começa a inteligir quando junta três em um, e é quando começa o movimento da inteligência.*

Numa linguagem tomista, podemos dizer que essas três intuições estão *fundidas mas não confundidas*. Em que outro domínio poderíamos compreender a unidade do múltiplo se não fosse a partir dessa tripla intuição, que é *a da primeira unidade do múltiplo*? A validade do conhecimento tem uma base intuitiva, empírica, não sendo necessário portanto buscar um fundamento racional como pretendeu Hegel. O fundamento do conhecimento em Hegel é ne-

gativo, na medida em que é racional. Mas se a razão se funda na intuição, se ela é extensão e ampliação da intuição, então temos o fundamento universal direto, evidente e positivo no ato mesmo da tripla intuição.

É necessário, em teoria do conhecimento, encontrar qual é a base, qual é o fundamento da objetividade do conhecimento, buscar o que torna o conhecimento válido, e aí encontrarmos uma base intuitiva universalmente válida, não um fundamento metafísico-racional, como o de Descartes que diz que o conhecimento se fundamenta em Deus, como também o faz São Boaventura. Estou ainda mais longe de Kant que propõe um fundamento moral já que não encontra fundamento cognitivo algum. No entanto, demonstramos que existe um fundamento intuitivo e julgo que esta solução não foi encontrada antes porque o modelo no qual se baseou a investigação das teorias do conhecimento foi sempre uma investigação de sujeito/objeto corporal, *espacial, iluminado e não luminoso*.

Descartes diz que estamos sempre nos seguintes termos: temos um sujeito e temos um objeto, primeiro temos como mera crença a unidade sujeito/objeto, porém, a análise mostra que um está distinto do outro, no sentido em que existe a minha visão e existe o objeto visto, daí passa-se a procurar qual é a conexão entre um e outro. Segundo os céticos, essa co-

nexão vem só por força do hábito: estamos acostumados, diante de certos estímulos, a acreditar que haja determinados objetos ali, mas nada prova que existam, tanto é que começamos a procurar uma terceira instância que os conecta, ou seja, uma garantia da existência do elo, a qual, segundo São Boaventura e Descartes, está em Deus.

Descartes, no seu argumento, parte da seguinte consideração: se tudo que eu vejo é apenas uma fantasia do meu entendimento, e os objetos correspondentes não existem de maneira alguma, então eu estou totalmente enganado e isso seria um mundo caótico, um mundo de fantasia, e só um Deus infinitamente mau poderia me enganar deste jeito e como Deus não é mau isso não acontece. Já Kant procura uma base não divina, mas humana, e esta base são as categorias, as formas *a priori* do entendimento e absolutamente necessárias ao entendimento: só conhecemos através delas, são válidas *a priori*, estão no ser humano, de modo que não garantem a objetividade do conhecimento, mas apenas a sua veracidade lógica, não garantem que elas correspondem a algo real e para resolver esta questão, basta introduzir como objeto, a luz. Se Descartes sai dessa apelando a Deus, Kant apela à obrigação moral, mas tudo isto é no fundo apelação.

É evidente que o fato de a condição da percepção do objeto ser o próprio objeto — no ca-

so da luz — não prova extensivamente a validade de todo o nosso conhecimento, mas prova a possibilidade do conhecimento real. Partindo-se da tripla intuição, podemos estudar seus análogos nos vários sentidos: a validade da audição, do tato, do senso comum, da memória, do raciocínio etc.. Não só é possível fazer isso como é bom que se faça, porém, a questão geral e básica da validade do conhecimento está aqui resolvida, porque sabemos que existe algum conhecimento necessariamente válido e universalmente válido na ordem material.

Na ordem formal, sabemos que existe conhecimento válido: os conhecimentos lógicos são válidos, porém a questão era saber se se aplicam a objetos reais. A lógica basta para validar-se a si mesma, dado que tem seu próprio fundamento absoluto na identidade, porém ela se aplica à realidade? Se consideramos todo o edifício da lógica já formada e conseguimos conectá-la ao mundo material por um ponto, então podemos utilizar a dedução lógica para validar o restante, e este ponto será a tripla intuição. Mesmo a questão do cego nada prova contra esta teoria, pois o cego o é por privação, que é a falta de algo que deveria estar presente em conformidade com a natureza de determinada espécie considerada, apenas aquele indivíduo em particular não enxerga. E provando que exista um único homem que enxerga, esta teoria continuaria válida, e este homem contaria

aos demais o que viu, fazendo uso da linguagem, e esta por sua vez, baseia-se num esquema tríplice análogo: um sujeito, um objeto e um nexo. De qualquer forma, a linguagem presume um pensamento discursivo e este a intuição.

Esta capacidade única, central e originária da tripla intuição é a raiz de todas as faculdades cognitivas humanas. O desenvolvimento desta, pode ser mais lento ou mais rápido, mais linear ou mais problemático, mas é evidente que a intuição tripla é a condição sine qua non *da possibilidade do conhecimento. A estrutura tripla da significação, por exemplo, o triângulo, signo/significado/ significante, seria impossível sem essa tripla intuição originária. Com o que, podemos concluir que certamente esta foi anterior mesmo ao dom da fala, tanto na ontogênese quanto na filogênese do homem.*

Restaria apenas estabelecer as diferenças de como isso se dá na evolução da espécie e do indivíduo.

A inteligência intuitiva que arraiga na tripla intuição originária é, pois, raiz e condição mesma da validade universal (racional) do conhecimento, por onde não pode introduzir-se a dúvida céptica, de vez que a própria possibilidade da dúvida é determinada pela estrutura ternária do pensamento, que se funda por sua vez na tripla intuição.

XI. O PROBLEMA DA VERDADE E A VERDADE DO PROBLEMA[71]

I. O Questionamento Radical

§ 1. DA FRIVOLIDADE SATISFEITA

Quid est veritas? Esta é a mais séria e a mais frívola das questões. Depende, evidentemente, da intenção de quem pergunta. Uns admitem que o sentido e o valor da vida humana dependem da existência de alguma verdade eminentemente certa e confiável, que possa servir de medida de aferição da validade de nossos pensamentos. Outros acham que a vida pode perfeitamente ir em frente sem verdade nenhuma e sem fundamento nenhum. Entre estes estava, decerto, o velho Pilatos. Ao exclamar — "Que é a verdade?" —, ele não estava fazendo propriamente uma pergunta, mas expressando, com um dar de ombros, sua pouca disposição de fazer a sério essa pergunta. A perspectiva de não existir nenhuma verdade, que levaria ao desespero aqueles que julgam que a vida precisa dela para se justificar, era para Pilatos um alívio e um consolo — a garantia de poder con-

---

[71] **Seminário de Filosofia**, São Paulo, 20 maio 1999. (N.A.)

tinuar vivendo sem preocupações. Alguns apostam na existência da verdade e *cherchent en gémissant*. Outros voltam-lhe as costas e lavam as mãos[72]. A fórmula verbal com que se exprimem é a mesma: *Quid est veritas?* Mas na diferença de suas nuanças reside toda a distância do trágico ao cômico.

A escola frívola, ou cômica, é amplamente dominante hoje em dia, seja nas universidades, seja na cultura em geral. Mesmo aqueles que procuram crer numa verdade efetiva cercam-na de toda sorte de limites e obstáculos, por exemplo reduzindo-a ao tipo de verdade parcial e provisória que nos é dado por algumas ciências experimentais. Outros apegam-se à fé, dizendo que a verdade existe, mas está acima de nossa compreensão.

Em qualquer debate sobre o problema da verdade, em nossos dias, o programa consiste quase que invariavelmente em desfiar de novo e de novo as observações que os filósofos, de Pirro a Richard Rorty, fizeram sobre os limites do conhecimento humano. Esses limites, vistos em conjunto, armam uma formidável montanha de obstáculos a qualquer pretensão de conhecer a verdade. E essa montanha é crescente, com um pico que se afasta mais e mais à medida que a escalamos. Por exemplo, desde as ob-

---

[72] Há também aqueles que crêem na existência da verdade e estão seguros de possui-la sem qualquer esforço investigativo. Mas estes estão fora do debate filosófico e não nos interessam. (N.A.)

jeções simplórias da escola pirrônica contra a validade do conhecimento pelos sentidos até as construções enormemente complexas com que a psicanálise nega a prioridade da consciência ou Gramsci reduz toda verdade à expressão das ideologias que se sucedem através da História, muito evoluiu a máquina de injetar desânimo no buscador da verdade. Não é de espantar que muitos dos construtores dessa máquina, quando lhe acrescentam uma nova peça, em vez de lamentar o acréscimo da impotência humana tragam nos lábios um sorriso semelhante ao de Pilatos. A inexistência da verdade, ou a impossibilidade de conhecê-la, é para eles um reconforto. Veremos adiante quais são as razões mais profundas dessa estranha satisfação.

§ 2. Definição provisória da verdade

Por enquanto, vamos deixar essas criaturas de lado e colocar, por nossa conta, a questão da verdade. Como não sabemos ainda se a verdade existe nem o que ela afirma, temos de apelar a uma definição formal provisória, que possibilite dar início à investigação sem nada prejulgar quanto ao seu desenlace. Essa definição provisória, para atender a esse requisito, tem de expressar o mero significado intencional do termo, tal como aparece mesmo na boca daqueles que negam a existência de qualquer verdade, de vez que para negar a existência de

algo é preciso compreender o significado do termo que o designa.

Digo, pois, que a verdade, aquela verdade que ainda não sabemos se existe ou não, aquela verdade cuja existência e consistência serão o objeto da nossa investigação como o foram de tantas investigações que nos precederam, é *o fundamento cognitivo permanente e universal da validade dos juízos*. Se dizemos, por exemplo, que o único fundamento da validade dos nossos juízos é sua *utilidade*, negamos a existência de um fundamento *cognitivo*, ou seja, negamos a existência da verdade mediante a negação de um dos elementos que compõem a sua definição. O mesmo acontece de dizemos que todos os juízos válidos têm fundamento na fé. Se afirmamos, porém, que não há juízos válidos de espécie alguma, então negamos a existência de qualquer fundamento, cognitivo ou não. Se afirmamos que os juízos só são válidos para determinado tempo e lugar, negamos que o fundamento seja permanente. Se afirmamos que os juízos só são válidos subjetivamente para aquele que os profere, negamos que o fundamento seja universal. Se dizemos que o fundamento da validade dos juízos é apenas lógico-formal, sem qualquer alcance sobre os objetos reais mencionados no juízo, negamos que esse fundamento tenha significado cognitivo. Todas essas negações da verdade pressupõem a definição da verdade como *fundamento cog-*

nitivo permanente e universal da validade dos juízos. Do mesmo modo, se dissermos que existe a verdade, que ela é conhecível, que com base nela podemos construir um conjunto de conhecimentos válidos, nada teremos acrescentado ou retirado dessa definição, mas teremos apenas afirmado que o objeto nela definido existe. Nossa definição provisória, sendo portanto compatível com as duas correntes de opinião maximamente opostas que disputam em torno da questão, é um terreno superior e neutro desde o qual a investigação pode ser iniciada sem preconceitos e com toda a honestidade e rigor.

§ 3. É POSSÍVEL O QUESTIONAMENTO RADICAL DA VERDADE?

Partimos, assim, de um consenso. O passo seguinte da investigação consiste em perguntar se a verdade, assim definida, pode ou não ser objeto de questionamento radical. Com a expressão questionamento radical quero dizer aquele tipo de questionamento que, admitindo *ex hypothesi* a inexistência do seu objeto, — como por exemplo tantas vezes se fez com a existência de Deus, das idéias inatas ou do mundo exterior — termina por concluir, seja em favor dessa mesma inexistência, seja da existência.

O questionador radical de Deus, das idéias inatas ou do mundo exterior pode questioná-los porque se coloca, desde o início, fora do ter-

reno divino, inatista ou mundano, ou seja, ele raciocina como se Deus ou as idéias inatas ou o mundo não existissem. Conforme o desenrolar de sua investigação, ele chegará ou à conclusão de que sua premissa é absurda, o que o levará portanto a admitir a existência daquilo cuja inexistência havia postulado, ou, inversamente, à conclusão de que a premissa se sustenta perfeitamente bem e de que aquilo que foi suposto inexistente realmente inexiste.

O mais clássico exemplo de emprego desse método é o de Descartes. Ele pressupõe a inexistência do mundo exterior, dos dados dos sentidos, do seu próprio corpo, etc., etc., e continua raciocinando nessa linha até encontrar um limite — o *cogito ergo sum* — que o obriga a recuar e a admitir a existência de tudo quando havia inicialmente negado.

O questionamento radical é o mais duro teste a que a filosofia pode submeter qualquer idéia ou ente que se pretenda existente.

O que devemos perguntar, portanto, logo após termos obtido a definição formal da verdade, é se a verdade assim definida pode ser objeto de questionamento radical. A resposta, que a muitos talvez pareça surpreendente, é um taxativo *não*. *A verdade não pode ser objeto de questionamento radical.*

Nenhuma investigação sobre a verdade, por mais radical que se pretenda, pode dar por

pressuposta a inexistência de qualquer fundamento cognitivo permanente e universal da validade dos juízos e continuar a raciocinar de maneira consistente com essa premissa até chegar a algum resultado, positivo ou negativo. E não pode por uma razão muito simples: a afirmação da inexistência absoluta de qualquer fundamento cognitivo permanente e universal da validade dos juízos constituiria, ela própria, o fundamento cognitivo permanente e universal dos juízos subseqüentes feitos na mesma linha de investigação. A investigação estaria paralisada tão logo formulada.

Examinemos brevemente algumas das estratégias clássicas de negação da verdade a que o questionador pudesse recorrer para escapar desse *cul-de-sac*.

Tentemos, por exemplo, a estratégia pragmatista. Ela afirma que a validade dos juízos repousa na sua utilidade prática, que portanto o fundamento dessa validade não é cognitivo. Se disséssemos que a inexistência de um fundamento cognitivo universal e permanente da validade dos juízos não é ela própria um fundamento cognitivo universal e permanente, mas apenas um fundamento prático, das duas uma: ou esse fundamento prático teria de ser por sua vez universal e permanente, ou seria apenas parcial e provisório.

Na primeira hipótese, teríamos dois problemas: de um lado, cairíamos no paradoxo de uma utilidade universal, ou seja, de algo que poderia utilmente servir a todos os fins práticos, mesmo os mais contraditórios. Seria o meio universal de todos os fins ou, mais claramente ainda, a panacéia universal. De outro lado, teríamos de perguntar se a crença nesta panacéia teria por sua vez um fundamento cognitivo ou se ela seria apenas uma utilidade prática, e assim por diante infinitamente.

Na segunda hipótese — isto é, na hipótese de o questionador admitir que a afirmação da inexistência da verdade é apenas um fundamento parcial e provisório para a validade dos juízos subseqüentes —, então, evidentemente, restaria sempre, inabalável, a possibilidade de que fora do terreno assim delimitado pudessem subsistir outros fundamentos cognitivos universais e permanentes para validar uma infinidade de outros juízos, e a investigação poderia prosseguir indefinidamente, saltando de fundamento provisório a fundamento provisório, sem jamais poder chegar a fundamentar-se no seu próprio pressuposto, isto é, na radical inexistência da verdade.

Tentemos uma segunda estratégia, a do relativismo subjetivista. Este proclama, com Protágoras, que "o homem é a medida de todas as coisas", o que se interpreta correntemente no sentido de que "cada cabeça, uma sentença", ou

seja, de que o que é verdade é verdade apenas desde o ponto de vista daquele que a pensa, podendo ser falsidade desde o ponto de vista de todos os demais. Pode essa afirmação constituir a base de um questionamento radical da verdade, de tal modo que a negação da existência de qualquer fundamento cognitivo universal e permanente da validade dos juízos não se torne ela mesma o fundamento cognitivo universal e permanente em que se apóia a validade dos juízos subseqüentes na mesma linha de investigação? Dito de outro modo, e mais simples: pode o relativismo negar a existência de juízos válidos para todos os homens sem que essa negação se torne ela mesma um juízo válido para todos os homens? Para fazê-lo, ele teria de negar a universalidade dessa negação, o que resultaria em admitir a existência de algum ou de alguns ou de uma infinidade de juízos válidos para todos os homens. Assim o relativismo estaria ele próprio relativizado e acabaria se resumindo numa platitude sem qualquer significado filosófico, isto é, na afirmação de que alguns juízos não são válidos para todos os homens, o que implica a possibilidade de que outros juízos talvez o sejam. Não, o relativismo subjetivista não pode realizar um questionamento radical da verdade, tanto quanto não o podia o pragmatismo.

Poderá fazê-lo, então, o historicismo? Este declara que toda verdade é apenas a expressão

de uma cosmovisão temporalmente localizada e limitada. Os homens pensam isto ou aquilo não porque aquilo ou isto se imponha como verdade universalmente e permanentemente obrigatória, mas apenas porque se impõe num lugar e por um período limitados. Ao proclamar esses limites, pode o historicismo impedir que a afirmação desses limites se torne ela própria o fundamento cognitivo universal e permanente da validade dos juízos? Para tanto, seria necessário admitir que pode haver algum fundamento que negue essa afirmação; mas, se esse fundamento existe, então existe alguma verdade cuja validade é ilimitada no tempo e no espaço, alguma verdade cuja validade escapa ao condicionamento histórico — e o historicismo estaria reduzido à miserável constatação de que alguns fundamentos de validade são condicionados historicamente, outros não, sem poder sequer aplicar esta distinção aos casos concretos sem afirmar no mesmo ato a invalidade do princípio historicista tomado como regra universal.[73]

---

[73] Ainda sobre o historicismo: "[...] A nossa civilização é a primeira que tem acesso a documentos da história de todas as outras civilizações e todos os outros tempos. Desde que começa a se constituir a ciência histórica, a partir do século XVIII, e a moderna filologia que já vinha desde o Renascimento, vamos conseguindo reunir uma documentação cada vez melhor, cada vez mais extensa, cada vez mais depurada a respeito de todas as épocas, lugares e civilizações. A partir do começo deste progresso da ciência histórica é grande a tentação de forjar imaginativamente uma espécie de esquema da unidade do desenvolvimento da história humana, com base nesta documentação reunida. À medida que começa a

progredir a ciência histórica, também começa a progredir a filosofia da história (séculos XVIII e XIX), que propõe uma visão global do desenvolvimento humano, no sentido, por exemplo, de um progresso em uma determinada direção. É aí que o progresso da ciência histórica é compensado também por um progresso do erro. Porque as primeiras grandes generalizações que a história da filosofia faz são evidentemente erradas, já que sua documentação é insuficiente e não há métodos ou critérios maduros. E à medida que a documentação nos séculos seguintes (XIX e XX) progride, tendemos a receber esses documentos já com uma perspectiva viciada pelas primeiras filosofias da história que surgiram. De modo que, por exemplo, a idéia de um progresso linear do conhecimento está tão arraigada na nossa mente hoje, que dificilmente conseguimos ver uma filosofia antiga, exceto como algo que está *situado no seu tempo* e que já não nos diz nada exceto como documento histórico; como se Aristóteles ou Platão tivessem falado apenas para os gregos, na situação grega, e não para nós. Esta perspectiva é denominada historicista, situa cada idéia no seu contexto histórico, cultural, social, e fazendo isto, ao mesmo tempo ela nos ajuda a compreender essas idéias em função dos seus motivos, mas por outro lado, ela distancia de nós estes textos, na medida em que os refere às preocupações imediatas das quais brotaram, e distingue radicalmente estas preocupações das nossas: os antigos ficam presos no *seu tempo* e nós no *nosso tempo*, como se os seccionamentos do tempo, na verdade invenções artificiais dos historiadores, fossem distinções reais e como se não houvesse, por trás da irreversibilidade do calendário, sutis intercâmbios de afinidade entre tempos distantes entre si.

"A perspectiva historicista, que surge no século XVIII e vai-se afirmando ao longo de todo o século XIX e que está profundamente embutida na nossa mente - como uma espécie de dogma no qual acreditamos sem exame - acredita que situar as coisas na sua devida perspectiva temporal é a melhor ou única maneira de compreendê-las. Ora, na medida em que situamos os fatos e as idéias num tempo histórico, também os relativizamos, os tornamos relativos a esse tempo, e atenuamos ou diminuimos a importância, a significação, o valor e a eficácia que possam ter para nós hoje. A compreensão historicista torna-se, por isto, uma verdadeira descompreensão, um afastamento artificial do sentido das mensagens. Ao invés de reviver os valores do passado, ela os enterra no "seu tempo", deixando-nos fechados na atualidade do presente como numa redoma de sombras.

"Este é um problema de método da maior importância [...]. Façamos, por exemplo, um modelo em miniatura e imaginemos que todas as idéias e sentimentos que tivemos ao longo de nossa vida, nos referíssemos exclusivamente e absolutamente à etapa da nossa vida onde essas idéias e sentimentos surgiram, negando-lhes qualquer eficácia ou importância na nossa vida presente. Por exemplo, se certas crenças ou sentimentos que surgem na infância, nós os referíssemos inteiramente à situação de infância, e os explicássemos exclusivamente em função daquele momento, como se a criança que fomos estivesse morta e enterrada. Isto quer dizer que cada idéia que temos só seria válida para aquele momento, não conservaria nenhuma importância para os momentos seguintes. Por exemplo, na infância ou na adolescência, todos temos certas idéias e valores. A infância cultiva mitos, lendas, heróis, amores. Na adolescência temos grandes ambições e planos. Se depois, aos cinqüenta anos, digamos, fazendo nossa autobiografia, estudando-a *cientificamente*, referimos estas idéias exclusivamente às etapas em que surgiram, tiramos a validade atual que elas possam ter, julgamos a nossa infância com olhos do homem maduro, considerando-o um juiz absoluto de uma infância que já não não pode falar, e que será condenada sem ter sido ouvida, assim como mais tarde olharemos a idéia do homem maduro com a perspectiva do velho que seremos, e esse homem maduro, já não tendo nada o que dizer ao velho, será condenado por este num tribunal onde o réu está sempre ausente. Se, das épocas que vão passando, nada conserva a validade sempre atual de uma primavera que não passa, nossa vida não passa de uma coleção de cadáveres - ou, pior ainda, de uma sucessão de traições e abandonos. Isto significa que situar as idéias na sua perspectiva histórica, por um lado, é compreendê-las em função do momento, mas por outro lado é chutá-las para aquele momento, e tirar delas a vitalidade que possam ter neste momento. O historicismo, por um lado, nos dá a compreensão da história, mas se ele eleva a história, isto é, o desenvolvimento temporal, a supremo ou único critério do entendimento, ele situa cada idéia no seu tempo e cada idéia só é válida no seu tempo. Ora, se as idéias só fossem válidas no seu tempo, na realidade não seriam válidas para tempo nenhum, porque representariam apenas imagens que passaram pela mente humana e que somente expressam aquele momento, cuja duração pode ser de um século como pode ser de um dia. Ora, se fosse assim, se as idéias expressassem exclusivamente aquele momento, sem nenhuma validade para os momentos seguintes, não poderíamos nem sequer compreendê-las. De modo que o historicismo que cria

este afunilamento e refere as idéias aos momentos e situações históricas tem de ser compensado por uma operação inversa, uma espécie de *desistoricismo*, que julgue estas idéias não pelo momento onde surgiram, mas pelo que elas exigem e cobram de nós hoje. Isto é válido para a história do mundo como para a nossa história pessoal. Lembro-me de uma sentença de Alfred de Vigny, grande poeta do Romantismo francês, segundo a qual 'uma grande vida é um sonho de infância realizado na idade madura'. Sim, se o homem maduro já não recorda os seus sonhos de infância, ou se, recordando-os, já não sente o apelo da sua mensagem, então como ele irá julgar e compreender a trajetória da sua vida, exceto como uma sucessão de imagens que, não tendo sentido umas para as outras, não formam, juntas, sentido nenhum? Um outro grande escritor, Georges Bernanos, quando lhe perguntaram para quem escrevia, respondeu: 'Para o menino que fui'. O menino é o juiz do homem, porque aquilo que vem depois é a realização, ou o fracasso, das expectativas e sonhos de antes.

"Ora, se julgarmos a nossa personalidade de hoje à luz das nossas aspirações de infância ou de juventude, freqüentemente o resultado deste julgamento será negativo. Neste sentido, o historicismo é uma espécie de analgésico da consciência, porque ele nos dispensa de prestar satisfações às nossas idéias e projetos antigos, ele secciona a vida de tal modo que ela perde a unidade. Ora, o sentido dos meus atos e da minha vida agora só existe se eu os confrontar com os meus sonhos e projetos do passado. Porque você só pode entender aonde chegou se comparar com aonde queria ir.

"Na sua maneira de compreender o pensamento antigo, a maior parte das pessoas ainda está hoje sob o domínio do historicismo. Ou seja, hoje compreendemos muitíssimo bem as idéias de Aristóteles ou de Platão, em função de seu momento e lugar de origem. Mas ainda não realizamos a operação desistoricista, que nos levaria a compreendê-los em função daquilo que eles têm a dizer, não para os gregos, mas para todos os homens, inclusive nós. Conseguimos julgar as suas idéias em função do ponto onde viemos parar, mas ainda não fizemos a operação contrária que é a de julgar a nós mesmos em função de Platão e Aristóteles, ou da antiguidade em geral. Fazemos do nosso tempo o juiz da Antiguidade e jamais convocamos a Antiguidade a depor sobre o nosso tempo. Julgamos, como dizia Karl Kraus, para não sermos julgados. Para corrigir isso, devemos desligar-nos da perspectiva unilateramente temporal e evolutiva, e, invertendo o historicismo, julgar o presente com os critérios do passado.

"Esta operação de vai-e-volta foi realizada, por exemplo, em outro sentido - não temporal, mas espacial -, na ciência da antropologia. A antropologia começa a surgir no século passado com os viajantes, sobretudo ingleses. Inglês tem esta mania de viajar e se instalar em todos os lugares exóticos do mundo; e eles vão desenvolvendo a antropologia na medida em que mandam para a Sociedade Científica de Londres informações sobre os hábitos, costumes, valores de todas as sociedades do mundo. Graças a este imenso acúmulo de informações sobre as outras sociedades foi possível de surgir no campo da antropologia o relativismo antropológico. Isto significa que não devemos olhar as outras culturas somente com os olhos da nossa, mas tentar fazer o contrário: olhar-nos também com os olhos da outra cultura. Se o antropólogo inglês está entre os pigmeus da Nova Guiné, não interessa só o que o inglês pensa sobre eles, mas o que eles pensam do inglês. Isto se chamou relativismo antropológico. Também não deve ser absolutizado, transformado num dogma da equivalência de todos os valores, mas é um método útil, porque ajuda a compreender os outros povos nos seus próprios termos.

"O nosso historicismo precisa ser compensado por uma espécie de relativismo, não no sentido geográfico, como fizeram os antropólogos, mas no sentido temporal, de olhar o nosso tempo com os olhos de outros tempos. Se existe um relativismo cultural, tem de existir um relativismo histórico também. O próprio historicismo realiza uma relativização, mas no sentido de encaixar cada idéia no *seu tempo* e fazer uma coleção de *idéias-tempo*, cada qual no seu vidrinho cronológico, bem fechadinha e sem contaminação de outros tempos, isto é, todas igualmente neutralizadas e *relativizadas*. Mas, como este tipo de relativismo neutralizante é próprio do nosso tempo e resulta de uma ideologia cientificista que é bem da modernidade, praticá-lo é impor uma perspectiva moderna aos outros tempos, fingindo respeitá-los nas suas respectivas especificidades estanques. Não é isto o que proponho. Proponho julgar o nosso tempo com os olhos de outras épocas, não a título de diletantismo relativista, mas como um meio de autoconhecimento e uma exigência prévia do método científico em história. Neste sentido, a antropologia, que muitas vezes, com base em valores de outras culturas, fez críticas profundas à nossa cultura presente, tem sido mais sensata do que a História, ou pelo menos do que a História do pensamento, onde os valores do presente continuam a medida de todas as coisas. [...]". (*Ibidem*, p. 22-23). (N.R.)

Pouparei ao leitor a enumeração de todos os subterfúgios possíveis e sua detalhada impugnação. Ele mesmo pode realizá-los, a título de exercício, se assim o desejar. Sugiro mesmo que o faça. E tantas vezes quantas venha a fazê-lo terminará sempre voltando ao mesmo ponto: não é possível negar a existência de um fundamento cognitivo universal e permanente da validade dos juízos, sob qualquer pretexto que seja, sem que essa negação, junto com o seu respectivo pretexto, tenha de se afirmar ela própria como o fundamento cognitivo universal e permanente da validade dos juízos, paralisando assim a negação seguinte pela qual deveria prosseguir, se pudesse, a investigação. A verdade tal como a definimos não pode, em suma, ser objeto de questionamento radical. Nem o pode a possibilidade de conhecê-la. Negado que seja possível conhecer qualquer fundamento cognitivo universal e permanente da validade dos juízos, ou esta impossibilidade mesma se tornaria tal fundamento, afirmando no mesmo ato sua própria falta de qualquer fundamento, ou então, para não assumir esse papel vexaminoso, teria de se limitar a afirmar que alguns juízos não têm fundamento e outros provavelmente têm, afirmação que está ao alcance de qualquer garoto de escola.

Não podendo atingir o alvo colimado, o inimigo da verdade está portanto condenado a roê-la pelas beiradas, eternamente, sem jamais

chegar ao centro vital daquilo que desejaria destruir. Ele ora negará uma verdade, ora outra, ora sob um pretexto, ora sob outro, variando as estratégias e as direções do ataque, mas não poderá nunca se livrar do seu destino: cada negação de uma verdade será a afirmação de outra, e tanto aquela negação quanto esta afirmação resultarão sempre na afirmação da verdade como tal, isto é, da existência efetiva de algum fundamento cognitivo universal e permanente da validade dos juízos.

Isso explica, ao mesmo tempo, a proliferação contínua, ilimitada e irrefreável das negações da verdade, e a sua completa impossibilidade de varrer da face da Terra a crença na existência da verdade, a crença na possibilidade de conhecer a verdade, a crença na posse atual e plena de alguma verdade capaz de dar fundamento universal e permanente à validade dos juízos.

Por isso o número e a variedade dos ataques à verdade, de Pirro a Richard Rorty, superam amplamente o número e variedade das defesas que se apresentam formalmente como tais: é que eles próprios, ainda que a contragosto de seus autores, acabam sempre constituindo defesas e louvores da verdade, não só poupando trabalho ao apologista, mas vivificando eles próprios aquilo que desejariam sepultar e honrando aquilo que desejariam humilhar.

Essa é também a razão por que o principiante, impressionado pela variedade e contínua retomada dos ataques à verdade que se observa na história da filosofia — em velocidade notavelmente crescente nos dias de hoje —, adere logo ao ceticismo para não se sentir membro de uma minoria isolada e enfraquecida, mas, prosseguindo seus estudos e superando a primeira impressão fundada apenas na quantidade aparente, não consegue manter essa posição e acaba percebendo que a força não reside no número dos que negam, por mais impressionante que pareça, e sim na qualidade dos *happy few* que serenamente afirmam a verdade.

II. A verdade não é uma propriedade dos juízos

§ 1. Verdade e veridicidade

A impossibilidade do questionamento radical, que constatamos no capítulo anterior, leva à conclusão de que a verdade só pode ser atacada em partes, mas que cada negação da parte reafirma a validade do todo. Dito de outro modo: o que se pode questionar são *verdades*. "A" verdade não pode ser questionada e de fato nunca o foi, exceto em palavras, isto é, mediante um fingimento de negação que resulta em última instância ser uma afirmação.

Mas isso leva-nos um passo adiante na investigação. Uma tradição venerável, iniciada por Aristóteles, afirma que a verdade está nos juízos, que ela é uma propriedade dos juízos. Alguns juízos "possuem" a verdade, outros não. Chamamos, aos primeiros, juízos verdadeiros, aos segundos, juízos falsos. O conjunto dos juízos verdadeiros é portanto um subconjunto do conjunto dos juízos possíveis. Os juízos possíveis, por sua vez, são um subconjunto do conjunto dos atos cognitivos humanos, estes são um subconjunto do conjunto dos atos mentais, estes um subconjunto do conjunto dos atos humanos, e assim por diante. O território da verdade é, assim, uma pequena área recortada dentro do vasto mundo de pensamentos, atos e seres.

Será isso realmente possível? Como poderia a verdade ser ao mesmo tempo o fundamento da validade de todos os juízos e uma propriedade de alguns deles em particular? Não há nisto uma gritante contradição ou, ao menos, um problema?

Para equacioná-lo e resolvê-lo é preciso convencionar aqui uma distinção entre *verdade* e *veridicidade*. Verdade é o fundamento cognitivo universal e permanente da validade dos juízos. Veridicidade é uma qualidade que se observa em alguns juízos, segundo a qual sua validade tem um fundamento cognitivo universal e permanente.

Uma vez compreendido isto, salta aos olhos que a verdade é uma condição fundante da veridicidade, e não ao contrário. Se não existisse um fundamento cognitivo universal e permanente da validade dos juízos, nenhum juízo poderia ter um fundamento cognitivo universal e permanente. Se, porém, um juízo em particular possui esse fundamento, nada no mundo pode determinar que somente ele o possua, isto é, que a existência do fundamento dependa da existência desse juízo em particular. Já esse juízo em particular não poderia existir e ser verídico se não existisse verdade alguma. A verdade é, pois, anterior, logicamente, à veridicidade e constitui o seu fundamento.

Mas, sendo fundamento da veridicidade, a verdade é também fundamento da inveridicidade, porque os juízos falsos só são falsos na medida em que possam ser impugnados veridicamente, seja pela sua simples negação — verídica ela própria —, seja pela afirmação do juízo verídico contrário.

Sendo o fundamento não só da veridicidade dos juízos verdadeiros, mas também da inveridicidade dos juízos falsos, se a veridicidade só está presente nos juízos verdadeiros, e não pode estar presente nos juízos falsos, a verdade, por sua vez, tem de estar presente em ambos, como fundamento da veracidade dos primeiros e da inveridicidade dos segundos. O território da verdade, pois, não é idêntico ao conjunto

dos juízos verdadeiros possíveis, mas abrange este e o dos possíveis juízos falsos.

§ 2. O FUNDAMENTO DE TODOS OS JUÍZOS É UM JUÍZO?

A verdade, fundamento de todos os juízos, tem de ser necessariamente um juízo? Somente um juízo pode ser fundamento de um juízo? A resposta é sim e não. Sim, se por fundamento entendemos, restritiva e convencionalmente, a premissa em que se funda a prova do juízo. Mas a premissa afirma algo a respeito de algo, e este algo, por sua vez, não é juízo e sim objeto dele. Digo, por exemplo, que as tartarugas têm cascas. Fundamento esse juízo nas definições de tartaruga e de casca, que são juízos, mas fundamento estas definições na observação — que não é juízo — de tartarugas e cascas, que também não são juízos. Não deve esta observação ser também verdadeira, captando traços verdadeiramente presentes em objetos verdadeiros? Ou apelarei ao subterfúgio de que a observação tem de ser somente *exata*, não se aplicando a ela o conceito de "verdadeiro"? Mas quê quer dizer "exato", no caso, senão aquilo que nada me informa além ou aquém do que foi verdadeiramente observado naquilo que um objeto verdadeiramente mostrava? E, ademais, trata-se de uma exatidão autêntica ou apenas de um simulacro dela? Não há escapatória: ou há verdade na observação mesma, ou ela não pode ser exata, nem correta, nem ade-

quada, nem suficiente, nem ter qualquer outra qualidade que a recomende exceto se essa qualidade for, por seu lado, verdadeira.

Assim, o fundamento da veridicidade de um juízo não está somente na veridicidade dos juízos que lhe servem de premissas, mas também — no caso dos juízos concernentes a objetos de experiência — na verdade dos dados de onde extraí essas premissas e na verdade do que deles sei por experiência.

Ademais, se o fundamento dos juízos tivesse de ser ele próprio sempre um juízo, o fundamento primeiro de todos os juízos seria ele próprio um juízo destituído de qualquer fundamento. Aristóteles, levado a este beco sem saída, afirmou que o conhecimento dos primeiros princípios é imediato e intuitivo. Mas com isto quis dizer apenas que esses princípios não tinham prova, não que fossem desprovidos de fundamentos. O princípio de identidade, por exemplo, , assim expresso no juízo A = A, não tem atrás de si nenhum juízo que possa servir de premissa à sua demonstração, mas tem um fundamento objetivo na identidade ontológica de cada ser consigo próprio, a qual não é juízo. Ora, o que pode ser conhecido intuitivamente é esta identidade ontológica, e não o juízo A = A que apenas o manifesta. A intuição do primeiro princípio lógico não se dá sob a forma de um juízo, mas de uma evidência imediata que, por si, não é juízo. Não pode haver juízo sem signos

que transformem essa evidência imediata num *verbum mentis*, num assentimento consciente, que, sem ser ainda uma proposição, uma afirmação em palavras, já não é mais a pura e simples intuição e sim um reflexo mental dela e, portanto, um ato cognitivo derivado e segundo, não primeiro.

Desse modo, se o território das premissas lógicas tem início nos juízos que afirmam os primeiros princípios, esse território nem de longe abrange todo o campo dos fundamentos cognitivos, que se estende, ao contrário, para dentro do domínio da percepção intuitiva, seja dos objetos de experiência, seja dos primeiros princípios.

Com isso, fica evidente a falsidade da imagem na qual a verdade é uma pequena zona recortada na vastidão do território dos juízos possíveis. Os juízos todos, verdadeiros e falsos, é que são um modesto recorte no imenso território da verdade.

3. Onde está a verdade?

§ 1. A VERDADE COMO DOMÍNIO

Com isso, somos levados a compreender que a verdade, sendo o critério de validade dos juízos, não pode nem ser uma propriedade imanente dos próprios juízos, nem ser algo de totalmente externo aos juízos que, de fora, os jul-

gasse; pois este julgamento seria por sua vez juízo. Se digo que *a galinha botou um ovo*, onde pode estar a verdade deste juízo? No próprio juízo, independentemente da galinha, ou na galinha, independentemente do juízo? A absurdidade da primeira hipótese levou Spinoza a proclamar a inanidade dos juízos de experiência, que nunca são válidos ou inválidos em si mesmos e sempre dependem de algo externo: um juízo verdadeiro, para ele, teria de ser verdadeiro em si, independentemente do que quer que fosse, como por exemplo $a = a$ independe do que seja a e de qualquer outra verificação externa. Mas a identidade de a com a também não está só no juízo que a afirma, e sim na consistência de a, seja ele o que for. Não há juízo puramente lógico, que possa ser verdadeiro ou falso em si e sem referência a algo que é aquilo do qual o juízo fala. Mesmo um juízo que falasse apenas de si mesmo desdobra-se no juízo que afirma e no juízo do qual algo se afirma, e este certamente não é aquele. Dizer que um juízo é verdadeiro em si mesmo não pode significar total alheamento do *mundo*, que está suposto na possibilidade mesma de se enunciar um juízo. A fuga para o domínio da identidade formal não resolve absolutamente o problema. Diremos então, com uma velha tradição, que a verdade está na relação entre juízo e coisa? Ora, esta relação é por sua vez afirmada num juízo, que por sua vez deve ter uma relação

com seu objeto (a relação afirmada), e assim por diante infinitamente.

A outra hipótese, de que a verdade do juízo *a galinha botou um ovo* está na galinha independentemente do juízo, nos levaria a dificuldades igualmente intransponíveis. Resultaria em dizer que a verdade do juízo independe de que esse juízo seja emitido, ou seja, que uma vez que a galinha tenha botado um ovo o juízo que o afirma é verdadeiro ainda que, como juízo, não exista. Edmund Husserl subscreveria isso sem pestanejar: a verdade do juízo é uma questão de lógica pura, que nada tem a ver com a questão meramente empírica de um determinado juízo ser afirmado um dia por alguém. A confusão entre a esfera da verdade dos juízos e a esfera da produção psicológica deles fez de fato muito mal à filosofia, e Husserl desfez essa confusão definitivamente. Mas se a galinha botou um ovo e ninguém afirmou nada a respeito, a verdade no caso não está no juízo e sim no fato. O juízo que não foi emitido ainda não pode ser verdadeiro ou falso, pode apenas ter as condições para sê-lo; se é verdade que a galinha botou um ovo, o juízo que o afirma será verdadeiro se formulado, ao passo que a verdade do fato já está dada com o aparecimento do ovo.

Mas, se a verdade do juízo *a galinha botou um ovo* não está nem no juízo independentemente da galinha, nem na galinha independen-

temente do juízo, nem na relação entre galinha e juízo, onde raios pode ela estar?

Ora, acabamos de ver que, independentemente dos juízos que os afirmam, os objetos intencionados nos juízos também podem ser verdadeiros ou falsos, independentemente dos juízos que venham a ser emitidos a respeito. *A galinha botou um ovo* opõe-se a *a galinha não botou um ovo*, independentemente de que alguém o diga ou não diga. Existe contradição e identidade no real, independentemente e antes de que um juízo afirme ou negue o que quer que seja a respeito dele. Ou, o que dá na mesma: a verdade existe na realidade e não só nos juízos, ou então não poderia existir nos juízos de maneira alguma. Há verdade no fato de que a galinha botou um ovo, há verdade no juízo que o afirma e há verdade, ainda, na relação entre juízo e fato bem como no juízo que afirma a relação entre juízo e fato: a verdade não pode então estar *no* fato, nem *no* juízo nem *na* relação, mas tem de estar nos três.

Mais ainda, se está nos três, tem de estar também em algo mais, a não ser que admitamos que um único fato, o juízo que o afirma e a relação que os une possam, juntos, ser verdadeiros na hipótese de tudo o mais ser falso. Mas este "tudo o mais", que não está contido nem no fato nem no juízo nem na relação, inclui necessariamente a própria existência de fatos, bem como os princípios lógicos suben-

tendidos no juízo e na relação. Se não há fatos nem princípios lógicos, inutilmente as galinhas botarão ovos no domínio do não-fato e inutilmente se buscará uma relação entre fato e juízo no domínio do ilogismo. Logo, a verdade de um só fato, de um só juízo e de sua relação subentende a existência da verdade como domínio que transcende e abrange a um tempo fatos, juízos e relações.

Procurar a verdade no fato, no juízo ou na relação é como procurar o espaço nos corpos, nas suas medidas e na distância de um a outro; assim como o espaço não está nos corpos, nem nas medidas nem nas distâncias, mas corpos, medidas e distâncias estão no espaço, assim também a verdade não está no fato, nem no juízo, nem na relação, mas todos estão na verdade ou não estão em parte alguma, e mesmo este "não estar", se algo significa e não é apenas um *flatus vocis*, tem de estar na verdade.

A verdade não é uma propriedade dos fatos, dos juízos ou das relações: ela é o *domínio* dentro do qual se dão fatos, juízos e relações.

§ 2. A VERDADE É UMA FORMA "A PRIORI" DO CONHECIMENTO?

A tentação kantiana é aqui praticamente incontornável. Condição de possibilidade de fatos, juízos e relações, a verdade é efetivamente uma condição *a priori*. Mas condição *a priori* da

existência dessas três coisas ou apenas do seu *conhecimento*?

Resolve-se este problema de maneira simples e brutal: se dizemos que a verdade é uma forma *a priori* do conhecimento e pretendemos que isto seja *verdadeiro*, então o conhecimento tem de estar na verdade e não a verdade no conhecimento, pois o *a priori* não poderia ser imanente àquilo que ele próprio determina. Para ser condição *a priori* do conhecimento, a verdade tem de ser necessariamente condição *a priori* de algo mais, que por sua vez não é conhecimento e sim objeto dele. O conhecimento, como os fatos, juízos e relações, está dentro do domínio da verdade, e isto independentemente de considerarmos o conhecimento tão-somente no seu conteúdo eidético ou como fato: a verdade do conhecido, a verdade do cognoscente e a verdade do conhecer são aspectos da verdade, e não a verdade aspecto de um deles. Não há enfim escapatória kantiana. Ou o conhecimento está na verdade ou não está em parte alguma.

XII. INTRODUÇÃO AO INTUICIONISMO RADICAL[74]

1. Formulação do problema. Requisitos iniciais para sua solução

Que é um sistema filosófico? Esta questão, por sua vez, implica outra: *existe alguma estrutura que seja comum a todos os sistemas filosóficos*?

É muito difícil encontrar analogias perfeitas entre um sistema e outro de modo a captar a própria idéia de sistema por trás da variedade dos sistemas existentes. Mas, em todo caso, pode-se dizer que toda e qualquer filosofia que pretenda atender aos requisitos da tradição representa um esforço de uma determinada consciência humana para dar um sentido de unidade e coerência ao conhecimento de que ela dispõe.

A filosofia é, portanto, *grosso modo*, uma espécie do gênero "unidade do conhecimento". Para encontrar a diferença que a especifica, temos de examinar os vários tipos e modos de unificação do conhecimento.

---

[74] **Seminário de Filosofia**, 21 set. 1995.

2. Tipos de Unidade

O mais simples deles é o que podemos chamar *unidade enciclopédica*, que é o conjunto daquilo que se ensina, por exemplo, numa universidade — *en kiklos paideia*: é o ensinamento que se fecha num círculo, ou seja, que abrange, em princípio e idealmente, a totalidade do conhecimento disponível. Numa universidade grande, bem desenvolvida, nenhuma área importante é deixada fora, e o conjunto forma uma unidade quantitativa. Toda universidade, como o próprio nome indica, é *universitas literarum* (universo das letras), *universitas scientiarum* (universo das ciências), o que já indica um intuito totalizante.

Mas isto não quer dizer que este tipo de unidade enciclopédica, ou universitária, tenha unidade no sentido de coesão, no sentido sistêmico da coisa. Uma unidade de tipo sistêmico é aquela na qual um conjunto imenso de conhecimentos pode ser referido a uns quantos princípios básicos desde os quais aqueles conhecimentos se desenvolvem de um modo mais ou menos coerente.

3. Unidade sistêmica

Para dar um exemplo de uma unidade de tipo sistêmico — ou orgânico —, pode-se recorrer à cultura toda que se cria em torno de uma

religião: toda religião tem uma revelação inicial, tem seus ensinamentos básicos em forma escrita ou oral e, a partir dessa base, desenvolve-se uma cultura moral e política, um conjunto de hábitos e valores, bem como um conjunto de ciências voltadas à interpretação e ao ensino da mensagem sagrada e um desenvolvimento que inclui a criação, transmissão e expansão de técnicas e artes. A religião desenvolve-se, então, por expansão circular desses conhecimentos, mas sempre a partir do núcleo básico constituído pela revelação.

Qualquer expressão cultural, intelectual, artística, política, que derive de uma religião está referida aos princípios revelados, por mais remotos que pareçam. Qualquer objeto de arte sacra, por exemplo, seja um templo, uma estátua, um vitral, um quadro, mostra sempre alguma referência aos princípios revelados e é expressão de uma cosmovisão básica que permanece única enquanto dure a religião correspondente. Por mais longínqua de toda preocupação aparentemente religiosa que esteja uma determinada manifestação dessa cultura — por exemplo, no formato dos utensílios de guerra, de cozinha etc. —, ainda aí se nota a referência aos mesmos princípios.

4. Impossibilidade da unidade sistêmica no esquema universitário. — Caráter coletivo da cultura religiosa. — Limitações da uni-

dade enciclopédica e da unidade sistêmica de tipo religioso.

É evidente que o que chamamos de unidade enciclopédica não tem unidade sistêmica. Dentro de uma universidade pode-se ensinar quatro, cinco, seis, e até duzentas disciplinas que se desenvolvem não apenas a partir de princípios diferentes mas até de princípios antagônicos. Por exemplo, não é impossível que dentro de uma mesma universidade possa haver uma faculdade de Filosofia que ensina os princípios da religião revelada e um curso de História baseado no princípio do materialismo dialético, porque se trata de uma unidade quantitativa. Não é impossível sequer que a religião possua força no departamento de Biologia, caso esteja cheio de cientistas católicos ou evangélicos antidarwinianos, ao mesmo tempo em que um tipo de ideologia evolucionista influencie o Departamento de Psicologia ou de Ciências Sociais. A universidade é unidade no sentido de totalidade quantitativa; a religião, no sentido de coesão e organicidade. E, embora uma religião abranja, em princípio, todos os aspectos da vida, ela tem a obrigação de rejeitar o que não possa absorver no seu corpo de princípios, ao passo que a universidade tem, ao contrário, a obrigação de absorver todo conhecimento relevante, quer possa ou não coeri-lo com os

princípios dominantes na crença do corpo docente.

Se houvesse uma unidade sistêmica do conhecimento elaborada coletivamente, seria como a unidade de uma religião. A cultura religiosa é uma elaboração coletiva: gerações e gerações de pessoas trabalhando coerentemente com os mesmos princípios (até onde possam compreendê-los, e dentro dos limites naturais e sociais da diversidade humana), estendem a sua aplicação até os mais diversos setores do conhecimento e da atividade. A unidade da cultura religiosa funda-se num consenso coletivo em torno da verdade inicial da revelação. Se as divergências entre as interpretações da revelação forem demasiado profundas, ocorre um cisma, e os anátemas recíprocos que ambas as facções, agora constituídas em igrejas ou seitas independentes, lançam uma sobre a outra, mostram até que ponto a unidade consensual é indispensável para a cultura religiosa.

Idealmente, toda cultura religiosa parte de um consenso coletivo inicial e amplia a área de aplicação do consenso — mas há questões difíceis de ser decididas dentro dos limites de cada corpo de crenças, e as disputas que ocasionam podem se propagar por séculos. No Cristianismo, por exemplo, houve a famosa questão de se o Espírito Santo provém do Deus-Pai ou provém do Pai *e* do Filho, e que provocou o cisma da Igreja Oriental. Passados doze séculos de

disputa ainda não foi possível unificar as duas num novo consenso. Mas depois de doze séculos o cisma já não tem somente os motivos teológicos iniciais; a eles acrescentaram-se novos motivos históricos, culturais e psicológicos, porque as duas comunidades desenvolveram a tradição em sentidos divergentes.

Seria possível uma unidade consensual de tipo religioso numa universidade? Dificilmente, porque desde que a universidade tem de acompanhar o avanço do conhecimento, a entrada de conhecimentos novos estouraria facilmente a área de consenso. Então, temos dois tipos de unidade do conhecimento: a unidade de uma universidade — que chamamos de *unidade enciclopédica* —, e a unidade de uma cultura religiosa — que chamamos de *unidade consensual*.

Contudo, as duas escapam à idéia de uma conexão do real *em si*; a cultura religiosa só se interessa por certos domínios do conhecimento, dentro dos quais é possível uma unidade, e deixa o resto de fora; a unidade enciclopédica não se interessa pela unidade além de uma certa medida mínima e convencional, mas forma apenas uma somatória. Ora, a realidade que nos cerca não é, evidentemente, apenas uma somatória, mas um todo coerido por nexos indissolúveis. Podemos, mentalmente, separar um aspecto de outro, mas na realidade dada todos eles se oferecem juntos. No instante em

que, desistindo da unidade sistêmica, continuamos tomando a universidade como unidade, pelo simples fato de constituir uma somatória, ela se desliga do real efetivo, tanto quanto a religião. Eis o motivo pelo qual nenhuma dessas duas formas de unidade do conhecimento satisfaz completamente ao homem.

5. Unidades enciclopédica e consensual

Essas duas unidades existem para efeitos sociais; assim, o aluno, o professor que entra numa universidade, ou o crente que entra numa religião, vai participar de uma dessas duas formas de unidade, a qual coloca à sua disposição um certo conjunto de conhecimentos que, no caso do consenso religioso, abarca declaradamente só um parte do mundo e, no outro, é uma unidade de tipo externo, quantitativo e sem vínculo sistêmico.

Se essas duas unidades são feitas para uso social, até que ponto a sociedade necessita de uma visão sistêmica e coesa do real? Na mesma medida em que ela própria seja coesa e sistêmica. Toda sociedade é coesa e sistêmica até um certo ponto. Se tivéssemos uma sociedade perfeitamente coesa, que possuísse uma unidade sistêmica de conhecimento perfeitamente coesa, teríamos a sociedade perfeita fundada no conhecimento perfeito. A sociedade de tipo universal que se baseasse no conhecimento

universal seria a sociedade absolutamente infalível, a sociedade perfeitamente totalitária.

Muitos pensam que esse é o grande ideal a que se deveria chegar; ou seja, a sociedade perfeita baseada na unidade perfeita de todos os conhecimentos. É claro que isso, além de ser utópico, é ruim: não pode ser realizado e se pudesse seria pior ainda, uma vez que a sociedade se compõe não somente dos seres que existem *mas daqueles que virão a existir*, cujas idéias e preferências não podemos prever nem temos o direito de limitar antecipadamente. Portanto, toda sociedade prevê a sua própria continuidade no tempo; amanhã ou depois ela estará composta de outros membros completamente diferentes, e se ela alcançasse a unidade perfeita fundada no conhecimento perfeito ela já teria de possuir, de antemão, todos os conhecimentos que essas gerações futuras viessem a ter, ou seja, seria impossível a descoberta do que quer que fosse de novidade, e a rigor nada poderia acontecer fora da bitola social eternizada.

Isso significa que a sociedade só precisa da unidade do conhecimento até um certo ponto, a saber, o ponto da necessidade real e objetiva de coerência dos membros de uma certa geração, mas que já não abarca a geração seguinte. Uma tribo de índios, por exemplo, tem uma certa coesão de sistema social baseada na coesão de uma cosmovisão herdada dos antepas-

sados. Até que ponto essa cosmovisão tem de ser unitária, coesa, coerente? Até o ponto em que ela responda às necessidades práticas de uma determinada geração a qual, por sua vez, não abrange nem determina as necessidades da geração seguinte.

Quando os índios começaram a travar os primeiros contatos com os brancos, é evidente que isso representou a entrada de milhões de informações novas que nada tinham a ver com a cosmovisão indígena. Um tema recorrente em filmes de índios americanos, por exemplo, é o espanto que lhes causava o número dos brancos; nenhuma daquelas tribos concebia que pudessem existir tantos seres humanos. No filme "Dança com Lobos" o índio pergunta ao branco: "Mas eles são tantos quanto as estrelas do céu?" e o branco responde: "Muito mais..." Esta é a informação intragável, é a informação que por si estoura toda a cultura indígena; é um dado exterior inabarcável pelo sistema de cosmovisão indígena. Assim, nenhuma cosmovisão socialmente vigente poderia ter pretensões à coerência universal.

6. O indivíduo humano - fonte da verdadeira aspiração à unidade

A cosmovisão de tipo universitário, enciclopédico, então, só tem pretensões a uma universalidade quantitativa, mas não a uma coerên-

cia. Tampouco as cosmovisões consensuais têm essa perfeita unidade, e aliás nem necessitam dela. No entanto, *o indivíduo* humano necessita dela porque ele tem continuidade biológica, desde seu nascimento até sua morte. A unidade de um indivíduo não é como a unidade de uma sociedade, a qual se compõe de várias gerações diferentes; o indivíduo não tem várias gerações, tem uma só, pois desde que nasce até que morre ele é o mesmo biologicamente; já a sociedade não tem continuidade biológica; esta só se dá através da geração, e esta é a continuidade através da reprodução e não a continuidade numérica de um organismo; a continuidade orgânica e a continuidade reprodutiva são completamente diferentes.

Na medida em que o indivíduo tem uma continuidade biológica, em que tem uma identidade biológica — ele é um só desde que nasce até que morre —, ele tem de dar conta de seus atos a si mesmo, tem de fazer planos de vida, tentar realizá-los, conferir o estado presente com o passado e com o futuro a que pretende chegar; ou seja, o tempo todo tem que prestar satisfações a si mesmo, e, para isso, ele tem necessidade de coesão orgânica do conhecimento, tem de coerir suas idéias de alguma maneira. Contudo, é óbvio que essa necessidade varia de indivíduo para indivíduo; a maior parte dos seres humanos coere suas idéias por um processo semelhante ao das religiões, ou seja, o indiví-

duo apaga uma parte da realidade que não lhe interessa, e essa parte fica de fora. Mas, na área de atuação dele, naquilo que ele conhece e admite como real, ele precisa de algum princípio de coesão que permita explicar para ele mesmo a sua vida dentro de um cenário coerente.

Portanto, a necessidade da unidade do conhecimento não é de ordem social, é de ordem biológica. Então, obviamente, ela se faz sentir sobre o indivíduo e não sobre a coletividade; ou seja, o indivíduo necessita de muito mais coerência ideal do que a sociedade. Podemos ter uma sociedade inteira com dez cosmovisões diferentes, todas em mútuo conflito, e a sociedade continua. É o caso, por exemplo, da sociedade atual: numa sociedade como a brasileira ou a americana há pessoas e grupos que vivem dentro de cosmovisões totalmente heterogêneas, conflitantes, e nem por isso a sociedade deixa de funcionar. Nos Estados Unidos há pessoas que já vivem numa civilização cibernética enquanto outros estão fazendo ritos pré-históricos, e um é vizinho do outro; por exemplo, o pai fazendo macumba e o filho mexendo em computador, ou vice-versa.

Isso quer dizer que a sociedade só tem necessidade de coerência no aspecto prático, e não no teórico, como o indivíduo. Essa necessidade é sentida de maneiras diferentes, por indivíduos diferentes, conforme, por exemplo, a maior ou menor dose de experiências traumá-

ticas e contraditórias que tenham ocorrido ao longo da existência do indivíduo. Quando o indivíduo chega a fazer uma interrogação radical, como, por exemplo, "Qual é o sentido último das coisas?", é porque algo teve sobre ele o impacto de uma experiência do absurdo. Um exemplo disso é o caso de Victor Frankl, um psiquiatra que foi parar num campo de concentração: mataram toda a sua família, e ele se pergunta "Para que tudo isso?". É um sujeito que vive uma experiência que lhe mostra a absurdidade e sua forma de enfrentar a absurdidade com o sentido; então ele necessita de uma resposta última sobre o sentido da existência como um todo. Ele diz que a necessidade da unidade do conhecimento varia de indivíduo para indivíduo, sendo o primeiro fator de avaliação, a *experiência*; o segundo, a *resistência* do indivíduo, ou seja, quando a experiência do absurdo enlouquece o indivíduo ou mesmo o mata — que era, de acordo com Frankl, o que acontecia com a maioria dos que estavam no campo de concentração --; e o terceiro fator, a *liberdade*, ou seja, o indivíduo tem o direito de buscar uma explicação coerente, ou o direito de viver sem ela; ou seja, ele tem todo o direito de fragmentar a sua personalidade, sua cosmovisão, sua conduta, tem direito a ter quantas personalidades ele queira, apenas isso não lhe é conveniente biologicamente. Já está mais do que provado em toda a experiência psiquiátri-

ca do século XX que o abandono do desejo de coerência entre pensamento e conduta, sentimento e conduta, é uma fonte de neurose. Há, por exemplo, a teoria de Igor Caruso,[75] segundo a qual a origem da neurose é uma repressão da consciência que julga, da consciência moral, não uma repressão do desejo.

Então, ainda que variando de indivíduo para indivíduo, sempre vai haver uma característica mais ou menos universal do indivíduo humano: a necessidade de algum tipo de coerência -- verdadeira ou falsa.

Sendo assim, visto que essa necessidade é sentida pelos indivíduos e não pela sociedade, é claro que a sociedade não pode ter uma cosmovisão totalmente coerente e que resista a todo tipo de experiência. Ela dá um mínimo para o indivíduo poder começar; por exemplo, aquilo que papai e mamãe ensinaram e que serve como base até uma certa idade, mas depois podem começar a acontecer coisas que estão fora daquele programa. Então, nunca a sociedade dá aos indivíduos uma cosmovisão

---

[75] "[...] Para Igor Caruso a origem das neuroses não está na repressão dos instintos e sim na repressão da consciência moral; ou seja, damos vazão ao instinto mas não deixamos que nossa consciência moral se pronuncie. O resultado disso é que teremos um depósito de juízos condenatórios inconscientes que fazem com que nos odiemos a nós mesmos. E nos odiamos justamente por saber que estamos errados; assim, se temos a consciência culpada é porque somos culpados, mas na maioria das vezes, não do que imaginamos, mas de alguma outra coisa [...]". CARVALHO, Olavo de. **Seminário de Filosofia**, Boloco 22, ago. 1999. (N.R.)

coerente que possa permanecer indefinidamente, apesar de todas as experiências novas que o indivíduo possa ter.

7. A Filosofia como busca da coerência[76]

Um dos traços mais característicos e permanentes da atividade filosófica é a busca da coerência. Pode-se portanto começar por ela a investigação quanto à natureza da filosofia. Não é necessário, por enquanto, aprofundar o sentido da palavra coerência, que tomo na acepção mais vaga, genérica e usual de não-contradição, de consistência, de inteireza, de fidelidade. Na verdade isto tem de ser assim, porque não há outro ramo do saber que investigue o sentido da coerência, senão a filosofia mesma, que não poderia portanto receber pronta de outra disciplina a definição daquilo que busca. Se a filosofia se define pela coerência e é a própria filosofia que define a coerência, não há aqui no entanto um círculo vicioso, porque as duas definições não são simultâneas. A filosofia não toma como ponto de partida um conceito de coerência, mas apenas um desejo de coerência, o qual, como todo desejo, só conhece imperfeitamente o objeto que ainda não possui; e realiza-se na medida em que o vai possuindo e definindo, o que para ela é o mesmo que possuir-se e defi-

[76] Aula do dia 27 jul. 1998 (Ingresso na Filosofia). (N.A.)

nir-se a si mesma. Neste sentido a filosofia é como a consecução de qualquer vocação humana, que começa com um ideal vago, que o define à medida que o realiza, que o realiza à medida que o define. Eis o motivo pelo qual não há preparação para a filosofia, senão a filosofia mesma, do mesmo modo pelo qual ninguém está preparado para a vida senão no curso mesmo de vivê-la sem preparo. Já se vê que a filosofia tem uma estrutura "em aberto", similar à da vida mesma, no que ela se distingue radicalmente de todas as ciências conhecidas: não se concebe uma ciência sem um objeto dado, definido ou pressuposto; nem sem princípios, métodos e critérios admitidos (mutáveis, mas não todos de uma vez); não se concebe em suma uma ciência desprovida de tudo aquilo de que, precisamente a filosofia prescinde no seu ponto de partida, porque sua meta é encontrá-lo.

A filosofia é, pois, um desejo de coerência, incumbido de coerir, a caminho, a noção mesma de coerência, até o extremo limite em que a coerência definida seja coerente com a coerência realizada, e vice-versa.

A ciência, as artes e a religião necessitam também de coerência, mas num sentido parcial e atenuado. Uma teoria científica não tem de ser coerente senão com os princípios e crité-

rios consensualmente admitidos no seu campo especial, sem se ocupar de saber se conferem, ou não, com os dados da experiência humana mais ampla, com os valores que orientam a vida do próprio investigador ou mesmo com o que se diz do seu objeto num campo científico vizinho. Nas religiões, onde sempre se parte de um dado inicial inquestionável - a revelação -, não há necessidade de coerência senão linear e, a bem dizer, puramente lógico-dedutiva, seja na interpretação da revelação, seja no desdobramento das suas conseqüências para a vida social, moral, prática etc.. Nas artes, o escopo da coerência é ainda mais limitado, e se resume, em última instância, à unidade interna de cada obra.

A filosofia, como se vê pelo fato de que tudo problematiza para procurar depois tudo reconduzir a uma unidade superior, é busca da coerência em sentido muito mais radical e abrangente do que em qualquer outro domínio do conhecimento. Mas também mais - do que em qualquer outro domínio da atividade. A atividade prática do político, do homem de empresa, do cidadão comum na consecução de seus afazeres utilitários - é, como o saber religioso, puramente linear. É a "ação racional segundo fins", de que falava Max Weber: parte de objetivos dados e atua em consonância com eles em direção à meta, a qual nem tem de se

integrar obrigatoriamente numa concepção geral e consciente da vida, nem em valores explícitos e testados (exceto na medida em que o homem prático seja também filósofo). Do mesmo modo a atividade prática moral: entre esforços ascéticos admiráveis, a moral mesma que os determina pode permanecer inquestionada e, se houver nela incoerências, danem-se - o que importa é realizá-la tal como se apresenta. Em todos esses domínios, a coerência é parcial e limitada: é coerência com alguma coisa dada, que, por sua vez, não tem de ser coerente com nada mais.

É precisamente isso o que não satisfaz ao filósofo. Em primeiro lugar, essas várias coerências, cada qual perfeitamente apta a orientar o homem num campo em particular na medida em que este permaneça isolado sem ter de dar satisfação aos outros, não compõem, quando vistas juntas na simultaneidade das suas exigências mútuas, não formam nenhum desenho coerente, senão o quadro informe e patético de conflitos e contradições que se chama existência, ou realidade, ou, dito do modo mais exato, *isso que está aí*. É precisamente aí, nesse amálgama confuso de paixões, obras, fracassos, temeridades, pesares e temores, que o filósofo desejaria encontrar uma coerência, e não somente numa parte isolada cuja coerência interna mesma, na sua rigidez de pedra incrusta-

da, só servisse para desarranjar o conjunto em que se aloja à força.

Em segundo lugar, em cada um desses domínios a coerência não é senão um instrumento, um utensílio para a consecução de determinados fins. Isto também deixa o filósofo de pé atrás. Porque, se em cada campo da atividade ou do saber a coerência não tem nenhuma importância própria, mas ao mesmo tempo ela se mostra tão necessária em todos eles, ela é provavelmente o fator oculto geral que, sem jamais entrar no foco de nenhuma atenção especial, determina todos os focos e os distribui segundo um mapeamento que eles, cada qual interessado apenas no seu objeto particular, ignora por completo. Se não há, por cima das várias coerências parciais, algo como uma coerência das coerências, como explicar a onipresença da coerência em todos os domínios, ainda que sob forma limitada em cada um deles? Eis aí uma preocupação especificamente filosófica: o secreto ponto de travamento que existe por trás de todo o conhecimento corrente, dando-lhe um sentido que o transcende, ou então não existe e por inexistir solapa, ou suprime radicalmente, o sentido de todas as atividades e de todos os campos que, vistos dentro de seus próprios limites, pareciam tão sensatos.

Em terceiro lugar, a consciência de que as coerências parciais podem não compor em conjunto senão um desastre cognitivo, um "sistema de erros", como dizia o poeta Carlos Drummond de Andrade, faz com que o filósofo recue temeroso diante de todo convite à participação no que arrisca ser um tremendo desastre arquitetônico. É verdade que esse desastre chama-se, a si mesmo, solenemente, "civilização". Mas, por um lado, como dizia Hegel, quando contemplamos o passado da civilização não vemos senão ruínas; o que Paul Valéry completava afirmando ser a nossa a primeira civilização que antevê, consciente e diariamente, as suas próprias ruínas. Por outro lado, as ruínas decifradas nos revelam um saldo de horrores demasiado grande para que alguém, consciente da relatividade dos bens criados pela civilização, não ponha em dúvida a sensatez de uma jornada em direção a metas que de nada valerão aos mortos deixados pelo caminho e serão, como todas sempre o foram, impotentes para tornar felizes os sobreviventes vencedores.

Dedicar-se a qualquer das coerências parciais, uma vez conscientizado a possível absurdidade do conjunto é, para o filósofo, fazer de sua vida uma falsidade, uma ignorância e um mal. Não há atividade mais urgente nem mais séria para ele, do que investigar se existe

coerência no real, no que sabemos dele e no que dentro dele fazemos.

Essas três suspeitas, essas três perguntas definem os três campos básicos da atividade filosófica: a metafísica ou teoria do real, a lógica ou teoria do conhecimento, e a moral ou teoria da ação.

Estes três domínios não estão, dentro da filosofia, como os vários domínios da atividade e do conhecimento estão dentro da vida humana em geral, como partes jogadas, inconexas ou justapostas, mas como aspectos organicamente inseparáveis e mutuamente fundantes de uma só e mesma busca, que é a busca da coerência.

Ora, a esta necessidade da busca de uma coerência pessoal, é isto que nós chamamos a Filosofia. A Filosofia é uma necessidade que surge no indivíduo humano, que não deriva das condições sociais mas da sua constituição biológica. Ela é uma expressão do desejo de sobrevivência — sobreviver é perseverar no seu ser. Se eu desejo não apenas sobreviver fisicamente, mas sobreviver animicamente, eu busco uma cosmovisão coerente para que eu possa continuar a ter a vivência da minha própria identidade pessoal num mundo confuso e múltiplo.

Essa necessidade brota do indivíduo; é claro que ela brota em certas situações sociais; por

exemplo, em situações sociais de crise onde a cosmovisão pública se quebre, se rompe, ela sugere uma necessidade de alguma filosofia, mas nem sempre esta necessidade é atendida.

Então, temos aí a primeira definição do que é a Filosofia: seria simplesmente a busca da coerência, a busca da unidade teórica do mundo. Mas não só teórica, porque é uma unidade que visa a sustentar a unidade de uma conduta prática; é a unidade do conhecimento e da ação tal como buscada por um indivíduo.

8. Caracteres distintivos da busca filosófica de unidade

A busca da coerência pela qual se define a Filosofia vai se distinguir de outras formas de unidade, em primeiro lugar porque sua exigência de coerência é de tipo radical, ou seja, ela não se contenta com uma coerência consensual — como no caso da religião — nem com uma simples unidade quantitativa — como no caso da unidade enciclopédica.

Em segundo lugar, por ser uma unidade de tipo crítico, ou seja, o indivíduo não vai aceitar quaisquer princípios unificadores que não resistam ao conhecimento que ele mesmo tem. Basta ser uma busca da coerência para já ser crítica, assim, não é qualquer coerência que vale; por exemplo, uma coerência de tipo mitológica é consensual, na verdade ela se baseia

numa unidade de sentimentos mais ou menos difusos entre toda uma população. O mito atende aos anseios da população e ela crê no mito por causa disso. É claro que não é a isto que estou me referindo quando digo Filosofia.

9. Os dois primeiros elementos do sistema: a hierarquia das questões e o programa filosófico

Se é assim, o que é preciso para entender como um sistema de filosofia? De quais estruturas básicas deveria se compor um sistema de filosofia?

É muito difícil encontrarmos uma noção abstrata do sistema filosófico que dê conta das semelhanças existentes entre os vários sistemas filosóficos, ao ponto de poder dizer que *todo* sistema filosófico se compõe desta e daquelas peças — não é assim, pois há peças que estão num e que faltam no outro e assim por diante, porque se esta iniciativa é sempre individual -, e o indivíduo humano sempre existe concretamente no espaço-tempo, historicamente -, isto faz com que ele busque predominantemente a coerência justamente para aqueles setores que se lhe apresentavam como os mais incorentes. É por isso que nem todas as filosofias podem responder a todas as questões, mesmo porque nem todas as questões se apresentaram.

Então, podemos dizer que, teoricamente, existe pelo menos um elemento que está presente em todos os sistemas, que seria a *hierarquia das questões*; quais são as questões fundamentais, a articulação das questões, e que seria, então, o que podemos chamar de *o programa filosófico*.

Resumindo, poderíamos encontrar em todos os sistemas de filosofias:

1) Definição da tarefa histórica.

2) Hierarquia e articulação das questões.

Sem o que, não há sistema filosófico algum.

A respeito do segundo item, o indivíduo terá que assimilar quais são as questões principais, por quê elas são principais, e como elas se articulam umas com as outras na ordem, primeiro, da sua *dependência lógica*, ou seja, qual a questão que está logicamente subordinada à outra; segundo, do *encaminhamento da sua resposta*, quais as questões que temos que atacar primeiro, não porque sejam logicamente prioritárias, mas porque estão mais à mão. Nada obriga o filósofo a tratar primeiro as questões que são logicamente primeiras, ele pode começar por uma questão secundária, desde que ele tenha meios de enfocá-la. No decorrer da vida de um filósofo, por exemplo, é muito difícil que ele comece pelas questões principais. Ao contrário, até por uma questão de educação, de treinamento, de adestramento, ele vai começar por

questões secundárias para testar suas forças e também para aprender.

Estes dois elementos compõem o que chamamos, *o conceito em filosofia* que o indivíduo tem; o conceito em filosofia é a definição de uma tarefa filosófica e o mapeamento lógico e metodológico das questões que vai enfocar.

Neste mapeamento as filosofias já podem divergir uma da outra formidavelmente porque são pessoas que vivem em situações diferentes e cujo senso de coerência e unidade do real foi atacado e desafiado por lados diferentes. Por exemplo, por quê Santo Tomás de Aquino empenha tanto tempo da sua vida para coerir Aristóteles e o Cristianismo? Porque estes eram os dois dados que ele tinha, e esta foi a incoerência fundamental com que ele se deparou. Para nós isto já não é um grande problema; qualquer sujeito hoje em dia diria: "se o Cristianismo e Aristóteles divergem é possível até que os dois estejam errados — e dane-se!" Porque eles não são dados da nossa situação, nós temos outros dados e uma outra situação.

Então, é fácil perceber como pode ser diferente estudar filosofia e estudar história da filosofia; ou, entre fazer parte da filosofia e adquirir uma cultura filosófica. São tarefas que vão até em sentido contrário, elas têm que ser complementares mas independentes, de certo modo, uma da outra. Conhecer todas as filoso-

fias do passado pouco ou nada tem a ver com articular filosoficamente as questões que estão colocadas para nós. O sujeito pode ter uma imensa cultura filosófica e estar completamente tapado para as questões filosóficas que se apresentam, ou seja, o sujeito nunca vai ser um filósofo.

10. A diversidade dos sistemas

Então, na verdade, só o que é comum a todos os sistemas filosóficos são estes dois itens acima mencionados. Daí para diante, a estrutura deles divergirá conforme as diferentes respostas que puderem ser dadas a este segundo item. Se formos estudar, por exemplo, a filosofia de Sto. Tomás de Aquino, veremos que as questões se apresentam a ele mais ou menos segundo uma ordem hierárquica lógica: primeiro, a questão das finalidades últimas, as questões de ordem metafísica concernentes a Deus, etc..

... e que a entrada das idéias de Aristóteles desafiava a concepção cristã. Então, toda a filosofia do sujeito é montada a partir dessas questões de base.

Se tomarmos, ainda, um outro filósofo, como Kant por exemplo, veremos que a questão que se apresenta é outra, ou seja, os dados dos problemas são outros por serem diferentes a épo-

ca, além do que, o debate é público e tinha tomado outras questões.

O que de fato se apresenta como questão a Kant é o problema da ciência experimental, então, ele parte da ciência como um dado seguro, toma todo o pensamento de Newton como sendo verdadeiro em si, e passa a verificar se as questões filosóficas que isso suscita.

A primeira questão poderia ser colocada assim: se estas observações e conclusões de Newton estão certas, e se, por outro lado, existem certas dúvidas filosóficas tradicionais que ainda não foram resolvidas, surge naturalmente o problema de "como a ciência é possível?", "como é possível a ciência certa?". Então, para Kant a primeira questão é a da possibilidade do conhecimento. Obviamente ele acredita na possibilidade do conhecimento científico; mas ele vê que esse conhecimento científico não tem fundamento metafísico suficiente; por um lado, temos um conhecimento que se revela certo, e por outro, temos a prova do fundamento último deste conhecimento. Se pegarmos um outro filósofo, veremos que ele é espremido por outras questões.

Então, essas questões devem ser tomadas como ponto de partida e os pontos de partida são naturalmente diferentes, porque o indivíduo não escolhe as questões pelo seu gosto,

mas de certo modo é espremido por uma questão que ele herda do contexto cultural.

Se colocarmos esta questão hoje, então uma nova resposta seria: "é um novo sistema filosófico", e daí para diante só posso responder pelo que me parece, ou seja, como é que eu articularia tudo isto. E, na medida em que eu tento esta exposição de como eu estruturaria um sistema filosófico, esses vários elementos começam a formar a unidade do sistema.

Estamos vivendo ainda o tempo da atmosfera kantiana, porque a resposta que Kant deu ao problema do conhecimento, não é satisfatória. Kant responde que só temos dois tipos de conhecimento: aquele que vem pelos dados dos sentidos, e aquele que vem da análise da razão por si mesma, ou seja, o conhecimento *a posteriori* e o conhecimento *a priori*; e que só existe uma certeza absoluta na esfera do conhecimento *a priori*, o qual não se refere a nada de real na ordem do mundo; por exemplo, as leis da lógica elementar são *a priori*, portanto universalmente válidas, mas não se referem a nada. Então, só existe o conhecimento seguro de ordem puramente formal. Quanto ao conhecimento de ordem material — que se referem a dados de experiência —, eles são todos extremamente limitados e até duvidosos, porque só temos, pelos sentidos, acesso aos fenômenos, ou às aparências, e a verdadeira substância das

coisas — *a coisa em si* —, nos escapa, conforme diz Kant.

Essa solução dada por Kant ao problema do conhecimento vai aprofundar mais ainda aquela cisão que já tinha sido aberta pelo Papa Inocêncio III. De um lado, há uma ciência de fenômenos que descreve, mede, analisa, compara os estados do mundo, mas que nada nos diz sobre as coisas em si, e sim apenas sobre a esquematização do mundo das aparências. De outro lado, podemos ter um monte de certezas filosóficas de ordem apriorística, do tipo "pura análise mental", mas que não se referem a nenhuma coisa real. Resumindo, por um lado vemos a ciência das aparências, e por outro, uma metafísica de irrealidades, e é claro que essa solução não é de maneira alguma satisfatória.

Podemos ver ainda que Kant começa sua carreira tentando enfrentar a dúvida cética, a dúvida quanto à possibilidade do conhecimento, e o resultado final da filosofia kantiana é, no fundo, um reforço deste ceticismo. Então, como ainda vivemos dentro de uma atmosfera kantiana, a questão básica para nós ainda é a da possibilidade, e a de qual é a fonte do conhecimento absolutamente seguro. Só que durante esse período todo, a questão já se transformou, ou seja, a cisão que Kant deixou aberta se aprofundou mais ainda. Assim, passamos da negação dos conhecimentos de ordem metafísica para a negação dos próprios conhecimentos

científicos, ou seja, para a negação de todos os princípios morais, e para a negação da própria consciência individual, enfim, passamos para a negação de tudo!

Já, Husserl coloca alguns "pingos nos is", começando pelo seu livro: "Investigações Lógicas", que é um livro da sua juventude. Vemos que ele evolui, mudando das questões de ordem puramente metodológicas para as questões materiais da filosofia, ele evolui no sentido do que se chamaria um *idealismo filosófico*, que se sujeita novamente às mesmas objeções que já tinham sido apresentadas anteriormente. Poderíamos dizer que o tratado de Husserl é básico, mas na verdade é incompleto. Aconteceu mais ou menos a mesma coisa que com Kant, ou seja, ele ficou tanto tempo tratando de questões preliminares que não chegou onde deveria ter chegado. Isto quer dizer que ele também teve uma série de dúvidas com relação às mesmas questões básicas.

Husserl desenvolve a Fenomenologia, no princípio, como uma lógica pura. Ora, essa lógica pura se refere exclusivamente à consciência humana e não ao real. A Fenomenologia é um estudo de essências e as essências não são reais nem irreais, elas estão fora da realidade. A Fenomenologia é um mero esquema de possibilidades cognitivas, e na verdade Husserl não vai passar deste ponto.

Por outro lado, para organizar essa lógica pura ele abandona o estudo da consciência humana individual, psicológica, e passa para o estudo da consciência transcendental, consciência universal, consciência teorética. Eu penso exatamente o contrário, ou seja, feita esta parte da Fenomenologia, acho que o grande problema não é o da consciência transcendental, consciência do possível, consciência teorética, mas o da consciência real, a consciência encarnada, de carne e osso, ou seja, *a minha consciência*. Eu não acredito de maneira alguma que exista consciência puramente cognitiva — esse encaixe inicial que Husserl deixa meio de lado. Para ele não existe consciência puramente cognitiva, exceto para quem coloca este problema, ou seja, se eu quero saber como é que funciona a minha consciência, como é que os dados entraram lá, o quê se passa no ato de consciência, é porque eu me preocupo com isso. Mas por quê eu me preocupo com isso? Husserl poderia responder dizendo: "porque eu quero ser filósofo!". Aliás, durante toda a sua juventude ele teve uma série de dúvidas sobre sua própria competência para o ato filosófico, e ele foi muito contestado pelos seus colegas e alunos no início. Então, ele mesmo se coloca dificuldades filósoficas para provar que ele pode. Mas poderíamos fazer a pergunta: "Por quê você quer ser filósofo? Por quê você quer o emprego de filósofo na universidade? É

para provar alguma coisa para os seus colegas?" E daí vemos o ponto fraco de Husserl: ele acreditava numa filosofia coletiva, como se fosse uma elaboração de equipe. Ora, uma elaboração de equipe só pode naturalmente lidar com a consciência teorética, que é igual à consciência transcendental, que é uma só para todos. A consciência transcendental é aquela que nos diz a todos que 2+2=4, e que A=A, ou seja, é aquele ponto irredutível onde quem quer que examine o problema vai chegar à mesma conclusão.

11. Minha posição pessoal

Para mim, o problema básico pode ser formulado através da pergunta: por que a consciência individual aceita as verdades que lhe são impostas pela consciência transcendental? Por que eu aceito que A=A, sendo que eu posso, tanto na minha conduta, quanto no meu pensamento, desmentir isso continuamente? Eu acho que a coisa mais preciosa que existe para a filosofia é a possibilidade que temos de negar a verdade.

Então, daquela questão inicial, que é a questão da possibilidade do conhecimento, eu parto para uma outra questão pela qual os filósofos nunca se interessaram muito, que é exatamente a possibilidade contrária: a possibilidade do erro indefinido, a possibilidade da falsidade;

até onde é possível a falsidade? Até onde o homem pode mentir? Eu acho que se não houver um tratamento desta questão, a questão da verdade não se elucida, porque a verdade é uma opção; isto é um ponto que Éric Weil mostrou de uma vez para sempre: o sujeito *opta* pela verdade, nada o obriga. A conclusão final dele é que temos essa opção entre filosofia e violência, e na hora que você a fez, ela já é filosófica de qualquer maneira; mas tem que fazê-la e nada obriga o filósofo a perseverar na sua opção pela verdade, ele pode partir para o absurdo na hora que ele quiser.

Desde Kant até hoje aconteceram muitas coisas que nos provam que o homem opta pelo absurdo com um entusiasmo fantástico e até admirável, por exemplo, havia aquelas hordas de nazistas e comunistas, todos doidos, malucos, mas eles lutaram por isto, e esta opção é muito mais freqüente do que a opção pela verdade.

Então, nesses quase duzentos anos que se passaram, desde Kant até hoje, o problema da possibilidade do conhecimento ficou muitíssimo mais grave. Primeiro, pelo número de negações do conhecimento que se fizeram, negações que foram progressivas: nega os princípios morais, nega os princípios metafísicos, nega a possibilidade da ciência, nega a consciência individual, nega tudo. Então, a questão filosófica inverteu: por quê essa negação é possí-

vel? Não é mais a questão da possibilidade do conhecimento, mas da possibilidade da ignorância, da possibilidade do erro. Esta questão não foi muito aprofundada pelos filósofos, porque nunca houve uma tamanha opção preferencial pelo erro como a que existe hoje. E isto é um problema *para mim*, e não para Kant. Para ele o problema era a Física, ou seja, o fato de que a Física de Newton funcionava; por outro lado, David Hume tinha demonstrado que a noção de causa é puramente subjetiva. O argumento de Hume era este: "eu vejo uma bola de bilhar que vem rolando e bate numa outra bola de bilhar e depois eu vi a outra bola rolando, a tal da conexão chamada *causa* eu não vi em lugar nenhum". Então, Hume dizia que a noção de causa é falsa, é pura invenção. Kant, partindo de Newton e Hume, tenta coerenciá-los de algum modo; ele aceita as demonstrações de Newton e de Hume, e temos uma Física que funciona, baseada num conceito de causalidade, que não funciona. Esse foi o primeiro paradoxo que a ciência moderna ofereceu à cabeça de um filósofo. Mas depois desse aí apareceram muito mais paradoxos. Então, eu traria uma outra pergunta: como é possível que Hume negue o princípio de causalidade? Qual é a possibilidade dessa negação? Se você vê a Física quântica, ela também funciona baseada em conceitos que não funcionam, e está cada vez mais assim. Então, não adianta você tentar

fundamentar, como Kant, a possibilidade do conhecimento. A minha pergunta é: como é possível que o homem faça estas perguntas que contradizem aquilo que ele mesmo sabe e que ele mesmo crê? Vamos supor, por exemplo, a noção de causa: todo mundo crê que a bola que bate na outra, causa o movimento da segunda, mas que houve uma conexão entre as duas coisas; cremos nisso espontaneamente, não há um único ser humano que viva sem ter por base alguma a noção de causa. Por mais primitivo que seja, por mais místico que seja, por mais bruto que seja, ele acredita que algo causou alguma coisa. E, no entanto, chega um sujeito e diz que o princípio de causa não existe. Não obstante, Hume continua vivendo como se houvessem causas; por exemplo, ele acredita que foi ele mesmo que causou um escrito no qual ele escreveu isto e, então, eu poderia dizer: "eu vi Hume e vi o livro de Hume, mas eu não vi a causa". Então podemos dizer que a observação de Hume contraria fundamentalmente uma crença do senso comum universal. Como isto é possível? Como é que eu posso contrariar uma coisa na qual eu continuo crendo?

Chegamos assim na impossibilidade de fundamentarmos logicamente a noção de causa. Então, o problema não é saber propriamente se existe ou não existe causa, o problema é saber qual é a fundamentação lógica da noção de causa, porque senão ela continua uma noção

nebulosa, na qual se assenta todo o edifício das ciências. Quando tentamos fundamentar logicamente esses dados do senso comum, o dado intuitivo, quebramos a cara. Isso significa que o nosso raciocínio vai contra o processo intuitivo. E é isso mesmo que eu estou perguntando: como é possível que raciocinemos contra nossas próprias intuições e cheguemos, não apenas a demonstrações hipotéticas, mas a demonstrações certas? Como, por exemplo, se eu quisesse dar uma demonstração de que eu não estou aqui falando com vocês neste momento — como é possível essa desconexão? Este, para mim, seria o problema fundamental.

12. O Intuicionismo Radical

Tudo o que foi dito acima, coloca a questão da lógica formal, ou seja, a possibilidade de uma lógica puramente formal: como é possível uma lógica puramente formal que mostra todas as conexões possíveis entre proposições e que se volte inteiramente *contra* os dados intuitivos? Esta é a questão básica da ciência contemporânea.

Husserl falava das três orientações básicas da lógica: psicológica, formal e metafísica, mas depois de Hume, a orientação formal, no século XX, ganhou quase a totalidade do terreno. Então, todo mundo que acredita em lógica, acredita que a lógica é apenas uma combinatória

formal de enlaces teoricamente possíveis entre proposições. Sim, mas se a lógica é isto, como é possível voltá-la radicalmente contra os dados intuitivos? Mudando um pouco a pergunta: existe uma lógica totalmente destituída de fundamentos intuitivos? A minha resposta é: não; e três são as questões básicas que coloco:

I. Gnoseologia

1. Possibilidade da ciência

2. Possibilidade da negação da intuição,

às quais respondo com algo que se chamaria *Intuicionismo Radical*. O conteúdo, a tese, no qual se resume a resposta que dou é a seguinte: *não existe o conhecimento racional, só existe o conhecimento intuitivo*. O racional é uma pequena variante do conhecimento intuitivo. A distinção entre intuição e razão é falsa. E se é possível pegarmos um bolo de raciocínios, e atirá-los contra uma intuição, é apenas porque estamos tendo intuições de objetos diferentes, cuja conexão nos escapa. Se isto é possível, é pela simples razão de que é possível termos intuição de dois objetos diferentes. Por exemplo, eu tenho a intuição de um jacaré e tenho a intuição da forma de um quadrado, e tento, à força, coerenciar uma coisa com a outra — não consigo, porque não há conexão, os objetos são separados mesmo.

Se, quando eu jogo um raciocínio, um sistema dedutivo inteiro, contra uma intuição, esse

sistema, por sua vez, é objeto de intuição, ele é um objeto, que pode não estar, de fato, conectado com nenhuma intuição que eu tenha — eu estou querendo forçar a coerência de um com o outro e não consigo —, então eu crio um aparente hiato entre racicíonio e intuição, quando na verdade estou tendo apenas duas intuições de dois objetos distintos.

Esta resposta dada aqui é totalmente inédita na história da filosofia; acho que nunca houve um Intuicionista radical, o primeiro sou eu. Não existe o conhecimento racional, só existe intuição; porque a razão é um nome que damos à intuição de certos objetos. Quais objetos? As formas das relações possíveis, ou seja, os objetos imaginários. Por exemplo, aqui está um objeto, eu tenho intuição dele aqui e depois tenho intuição de alguns dados do mundo e quero, à força, coerir um com o outro — é claro que não consigo. Assim como não posso coerir a intuição de jacaré com a intuição do quadrado.

Então, ao invés de termos um choque, uma oposição entre duas modalidades cognitivas humanas, temos apenas um choque entre objetos desconectados entre si; ou seja, esse é um falso dilema.

A razão não existe como faculdade cognitiva, ela existe como uma modalidade de aplicação da intuição a certa ordem de objetos, que nós chamamos de objetos formais, mas que tam-

bém têm de ser percebidos intuitivamente. Ou seja, fazemos um raciocínio inteiro, e quando chegamos à conclusão como é que sabemos que a conclusão é do mesmo raciocínio senão pela intuição da unidade da forma desse raciocínio?

Então, o que é razão lógica? *É intuição da unidade da forma dos enlaces entre proposições*. Agora, quem disse que a forma dos enlaces entre determinado grupo de proposições tem que ser coerente com qualquer outra intuição que eu tenha? Tem, se uma coisa objetivamente — nos dados que nós recebemos do mundo exterior — tiver um enlace, senão, não; por exemplo, eu posso fazer uma série de cálculos a respeito das propriedades do quadrado, e por outro lado eu desenho o quadrado, e procuro, no papel, reproduzir aqueles enlaces: eu pego um quadrado e o divido ao meio e dá dois triângulos isóceles; eu posso provar algebricamente isto também. Então, por um lado eu provei o enlace entre proposições referentes ao quadrado, e por outro, eu tive a intuição do próprio quadrado. Neste caso, coeri aqui um conjunto de raciocínios com um dado intuitivo, porque na verdade, coeri uma intuição das formas algébricas com uma intuição das formas geométricas, pelo simples fato de que se refere ao mesmo objeto.

Então, vemos que esse dualismo Hegel-Kant virou uma instituição, ao ponto de se chegar na

teoria dos dois hemisférios do cérebro. E isto tudo é conversa mole, porque não existe conhecimento racional de espécie alguma, só existe o conhecimento intuitivo.

Da mesma forma, as intermináveis discussões sobre o conhecimento ser racional, irracional, arracional, não querem dizer absolutamente nada. Ora, se é irracional então nós não podemos nem raciocinar sobre o quê é isto, então a questão está resolvida. Racional ou irracional, não interessa; racional ou irracional é uma impressão subjetiva que temos, ou seja, de uma coisa que não entendemos dizemos que é irracional, mas aí é irracional até segunda ordem, até que percebamos alguma irracionalidade nela. Por outro lado, não existe nenhum dado que possa ser racional ou irracional *em si*, já que a razão é apenas uma das possibilidades do nosso conhecimento intuitivo, portanto a coisa só pode ser racional ou irracional para mim, nunca *em si*. *Racional em si* é absurdo; é a mesma coisa que *a coisa em si*; uma coisa só é racional pelo conhecimento que se pode ter dela. Agora, podemos, por exemplo, experimentar substituir o conceito de racional pelo conceito de absurdo; o absurdo é aquilo que não tem *por quê* nem *para quê* acontecer e que resultaria de uma arbitrariedade maligna cometida por uma divindade não menos maligna. Mesmo assim, isso seria absurdo, não *em si*, mas para nós, ou seja, é absurdo porque é con-

tra o homem. Então, o que nós chamamos de racional, nós queríamos dizer, no fim, hostil. Claro que existe muita coisa hostil, mas o que nós chamamos de racional e irracional depende da posição cognitiva que adotamos. Se dissermos que o inconsciente funciona por padrões irracionais, então acabou a racionalidade. Se fizermos um tratado da irracionalidade humana, bom, então já racionalizamos. O que quer que falemos, já está racionalizado na mesma hora; mesmo se disséssemos: "Ah, isto aqui é inacessível à razão, só pode ser acessível à transmissão simbólica ...", então já racionalizamos. O totalmente irracional jamais chegou ao nosso conhecimento, nunca nem pensamos nisto. Agora, o fato de que todas as coisas que conheçamos tenha algum princípio racional, ao menos potencialmente, não quer dizer que o conheçamos. O racional e o irracional são estados do nosso conhecimento, são estados de consciência, e não atributos do mundo. Por exemplo, um doente mental que estupra um monte de criancinhas de cinco anos, e dizemos que isso é irracional, mas em seguida explicamos toda a patologia dele; é claro, então, que é racional — é absurdo, mas é racional.

Tudo isso decorre das várias teorias que consideram o racional como uma coisa distinta do intuitivo; que acreditam exista realmente o conhecimento racional, obtido por meios puramente racionais, *a priori*. Mas não é assim

porque uma coisa é *a priori* no seu modo de conhecê-la, e não em si mesma. Portanto, não existe *a priori*, só existe *a posteriori*, só existe conhecimento intuitivo.

Não existe nenhuma escola intuicionista radical, nem nunca houve, e no entanto, mil vezes eu fui levado a esta conclusão, mil vezes duvidei, mas isto aqui se impõe para mim cada dia mais: razão é um nome que damos a certos atributos de uma parte do nosso conhecimento intuitivo. Os fundamentos da lógica são intuitivos, a sua percepção da unidade do raciocínio lógico também é intuitivo, a sua percepção da conexão entre uma proposição e suas conseqüências também é intuitivo, então o quê sobrou que não é intuitivo? Ou temos uma evidência imediata ou temos uma possibilidade de evidência, com a qual contamos. Ora, mas esta possibilidade é evidente enquanto possibilidade; por exemplo, o resultado de uma conta que eu não sei: a conta pode dar dezessete, dezoito ou 21, eu vejo esta possibilidade claramente, embora eu não tenha ainda o resultado. Então, o mero raciocínio probabilístico é intuição de uma probabilidade. O quê é probabilidade? É um ato consecutivo que faço em seguida: eu percebo que continuando por esta linha de raciocínio eu posso chegar em tais ou quais resultados, e eu estou percebendo o meu estado cognitivo claramente naquele momento, e tenho uma intuição do meu estado real.

Então, esta seria a gnoseologia. Dessa gnoseologia podemos tirar alguns princípios de ordem psicológica, ética, e até metafísica.[77]

Nós somos seres fundamentalmente intuitivos, que vivemos num mundo composto de objetos que são latências, que são intercomunicações latentes entre objetos, um mundo de coisas que vivem, que se manifestam, que se afetam umas às outras, que nunca estão isoladas, mas que se intercomunicam e falam umas com as outras o tempo todo — eu tenho uma concepção macroecológica da coisa. Nós não estamos num mundo de objetos; objeto é aquilo que está jogado diante — *nada está jogado diante*, ali parado simplesmente; *tudo está atuando*!

Se observarmos corretamente, todo conhecimento, mesmo que pareça puramente lógico-formal, é assim. Talvez, no momento, não seja possível perceber o alcance disto para todas as ciências.[78] Mas isto é uma coisa terrificante, dá para eliminar quase a totalidade das elucubrações filosóficas porque isso resolve muitos problemas em termos metodológicos, abre várias possibilidades em Psicologia, como, por exemplo, a delimitação da questão da psique.[79]

---

[77] Quanto a alguns princípios de ordem metafísica, *ver* Cap. III "O Círculo de Latência", desta obra. (N.R.)

[78] O autor se dirige aos alunos do Seminário. (N.R.)

[79] *Ver* nota 42 do Cap. III desta obra. (N.R.)

13. A filosofia como necessidade biológica

No momento em que temos um sistema filosófico, há uma reorganização e uma simplificação do mundo das ciências. Pode parecer uma pretensão de reformar um conhecimento, embora toda filosofia seja uma reforma do conhecimento. O que não quer dizer que ela vá afetar a cultura como um todo, uma filosofia pode ficar guardada por séculos, porque do mesmo modo que ela é elaborada *na* consciência individual *para* a consciência individual, o que pegamos são rebarbas de idéias soltas, mas um sistema filosófico é dirigido ao indivíduo que vai absorvê-lo como um todo, por exemplo, você só somos efetivamente influenciados por Platão no momento em que entramos no mundo platônico, absorvemos aquela coisa inteira e nos tornamos platônicos, pelo menos durante aquele tempo.[80] Então, filosofia é uma coisa que dá uma estrutura a outros indivíduos singulares. E o motivo da existência da filosofia é biológico, e não sociológico. O homem precisa de filosofia por uma necessidade como ser animal, e não como ser social. Um homem, so-

---

[80] "[...] Quando lemos realmente, é porque queremos entender. [...] Mas tenho que entender um autor do jeito que ele entendeu, ou seja, as frases dele têm que me abrir as possibilidades intelectivas que ele tinha quando escreveu, do contrário, eu não entenderia *a idéia* mas apenas uma frase". (CARVALHO, Olavo de. **Seminário de filosofia**. Aula sobre Martin Lings. São Paulo, 8 abr. 1999, p. 10). (N.R.)

zinho numa ilha, continuaria precisando de filosofia embora não precisasse de sociologia, história etc..

O fato de a filosofia ser uma necessidade animal, nunca foi mencionado por ninguém. Todo mundo sabe que tem motivos culturais na filosofia, sim, a cultura dá ocasião ao surgimento, mas a causa da filosofia é a integridade do organismo animal, é a necessidade que o homem tem de perseverar no seu ser e manter a sua unidade. Essa unidade não é sociológica, ao contrário, todas as sociedades vivem da exclusão dos seus membros, estão sempre trocando de membros, e é por isso mesmo que elas continuam, ou seja, a continuidade da sociedade vai contra a continuidade biológica dos indivíduos. Toda sociedade se ergue, como dizia o dr. Afonso ...(?)..., "a organização da sociedade desorganiza o indivíduo" —, é o preço que nós pagamos. Então, a filosofia continua tendo utilidade social como uma espécie de compensação da entropia social; ela é feita para manter a integridade dos indivíduos que o fluxo social dissolve continuamente.

A razão é um domínio do campo da aquisição; esse campo é definido pelo conjunto das relações entre proposições. O quê são proposições? São coisas em que acreditamos; três ou quatro coisas em que acreditamos podem se articular, e a percepção disto é que se chama razão, o raciocínio. Uma definição possível de

razão seria que ela é o *sentido de coerência da forma*; mas o quê é intuição? É a mesmíssima coisa.

A razão é sempre integridade, sempre a coerência das formas, e a intuição é a mera percepção de uma unidade de uma forma, ou seja, é a mesma coisa.

XIII. DA CONTEMPLAÇÃO AMOROSA[81]

Et voici que l'amour nous confond à l'objet même de ces mots,
Et mots pour nous ils ne sont plus, n'étant plus signes ni parures,
Mais la chose même qu'ils figurent et la chose même qu'ils paraient.

(SAINT-JOHN PERSE, *Amers*, Mer de Baal, 4).

1. Da Contemplação Amorosa

A mais remota inspiração intelectual de meu trabalho sobre Aristóteles[82] vem talvez de minha reação a algumas leituras, entre as quais a da *Defense of Poetry* de Shelley, a da *Introduction à la Métaphysique* de Bergson, a do *Nouvel Esprit Scientifique* de Bachelard e a da *Estetica come Scienza dell'Espressione e Linguistica Generale* de Benedetto Croce — tudo isto mais de vinte anos atrás. Esses autores, por diferentes que fossem entre si, tinham em comum a crença num dualismo insuperável que cindiria a

---

[81] **Seminário de Filosofia**, 12, 14 e 25 jan. 1995. (N.R.)

[82] *Aristóteles em Nova Perspectiva. Introdução à Teoria dos Quatro Discursos*, Rio, Topbooks, 1998, e *Pensamento e Atualidade de Aristóteles*, curso na Casa de Cultura Laura Alvim, Rio de Janeiro, 1996, parcialmente transcrito no meu *website*. (N.A.)

inteligência humana em funções opostas e estanques.

Por uma inclinação pessoal, pertenço à raça daqueles que buscam em tudo a unidade e a conciliação. Considero Aristóteles, Sto. Tomás, Leibniz e Schelling os mais eminentes representantes dessa raça na cultura do Ocidente. No Oriente, Shânkara e Ibn 'Arabi.

É verdade que a existência humana sobre a Terra é luta, divisão, precariedade, carência, incompletude. Mas fazer da mutilação um princípio metafísico absoluto, ou mesmo uma característica estrutural e imutável da essência humana sempre me pareceu um abuso, uma projeção universalizante de experiências contingentes, ou, pelo menos, é fazer do estado humano médio a régua máxima da perfeição concebível. É a covardia, é a depressão que leva um homem a culpar o universal, fundando sua derrota num princípio metafísico que é apenas a ampliação paranóica da sua própria divisão interior. Quem cede a essa tentação torna-se em breve incapaz de conceber a idéia mesma de universalidade, que casa inseparavelmente a unidade e a infinitude. O universal está, por definição, acima de todas as culpas, porque está acima de todas as divisões.

De outro lado, o esforço de justificar o universal tomou com freqüência o sentido de um racionalismo, buscando demonstrar a raciona-

lidade do real tomado como um todo. Ora, racionalidade, se bem compreendida, não é outra coisa senão proporcionalidade e harmonia (*ratio* = *proportio*); e um todo não pode ser dito harmônico e proporcional senão de uma destas duas maneiras: ou em relação a um outro todo, ou na conformação de suas partes constituintes. O universal caía fora da possibilidade de ser captado por uma ou outra dessas categorias, na medida em que, por um lado, era único e sem segundo, e, de outro lado, sua unidade transcendia a de uma mera relação entre partes. Deste modo, atribuir ao universal quer a racionalidade, quer a irracionalidade, me parecia um abuso tão grande quanto o de negar o universal mediante um dualismo irrecorrível.

Desde muito cedo, portanto, se desenvolveu em mim a convicção de que a unidade do universal é metafisicamente necessária e de que, por outro lado, ela não cabe nos nossos conceitos correntes de razão e irrazão.

A contínua meditação do problema tomou logo em mim a seguinte forma: o universal, que se impõe como evidência, não pode no entanto ser conceituado. Invertia-se assim a fórmula de Kant, segundo o qual as realidades metafísicas só podem ser *pensadas*, mas não *conhecidas*: o universal pode ser *conhecido*, mas não pode ser *pensado*. (Por esta e outras razões, Kant sempre me pareceu apenas um genial trapalhão.)

Aqueles a quem essa conclusão pareça heterodoxa e paradoxal esquecem que poder ser conhecido sem poder ser pensado é a característica mais primária e evidente de todas as coisas *reais*, a começar por nós mesmos. Conheço-me a mim mesmo por direta evidência que me faz autor de meus atos, sujeito de meus estados interiores, objeto das ações alheias etc.. Sempre que me apreendo intuitivamente, me apreendo como unidade. Mesmo para sentir-me dividido tenho de me apreender como unidade, caso contrário me identificaria com um dos lados e esqueceria o outro, não sentindo a divisão - é o caso das personalidades múltiplas. Conheço-me, portanto, como unidade; no entanto, toda tentativa de *me pensar* como tal, de produzir um conceito, uma noção ou um símbolo que me abarque e me apresente a mim mesmo como unidade fracassa rotundamente: produzo aspectos, perfis, sinais, e isto é tudo. Na melhor das hipóteses, crio um símbolo que, sem me abarcar efetivamente, indica intencionalmente a minha unidade, como por exemplo, a sucessão de episódios de uma narrativa indica intencionalmente a unidade de um personagem, sem realizá-la de fato. *Conheço-me* como todo, *penso-me* por partes.

Mas, nessa distinção, "pensar" não designa só o raciocínio discursivo, mas todas as demais funções cognitivas: a imaginação, a memória, o sentimento. Nenhuma delas pode abarcar

aquele todo que, não obstante, conheço perfeitamente bem e que sou eu mesmo.

Do mesmo modo, conheço perfeitamente bem minha mãe, a mulher a quem amo, os filhos que gerei, os meus amigos. Conheço-os e reconheço-os imediatamente como totalidades insubstituíveis sempre que se apresentam. A passagem do tempo, as mudanças de aparência, a queda dos cabelos, o emagrecimento, a doença, a velhice, em nada afetam esse reconhecimento: cada um desses seres é sempre o mesmo e não será jamais um outro. No entanto, se procuro *pensá-los* como conceitos, imaginá-los, recordá-los ou senti-los, já não tenho diante de mim senão um sinal ou símbolo, uma fatia ou fragmento que só pode significar o todo na medida em que de antemão eu conheça esse todo e tenha portanto a aptidão de *reconhecê-lo por um indício*. Cada ser humano pode ser conhecido como um todo, mas só pode ser pensado - imaginado, recordado, sentido -, por partes sucessivas, cuja soma jamais o completa.

O universal, nesse sentido, não é mais nem menos misterioso do que a substância singular a que chamamos "pessoa humana": cognoscível como todo, impensável exceto em partes e signos.

Ora, pensar ou imaginar, ou recordar, ou sentir é produzir em nós, voluntária ou involuntariamente, um signo, uma "figura" para re-

presentar algo que ela indica e que a transcende.[83] O pensar - sempre no sentido abrangente do termo -, é necessariamente precário e subentende uma faculdade cognitiva superior, capaz de reconhecer no todo o objeto que ele indica por partes. Qual a natureza dessa faculdade superior?

O objeto que não pode ser pensado, que transcende a representação subjetiva e jamais nela se esgota é algo que, radicalmente, não depende de nós, não está à nossa mercê, não é invenção nossa e só pode portanto ser aceito, recebido.

Aceitá-lo, recebê-lo, é respeitar sua integridade, nada projetar nele, nada acrescentar nem tirar. Implica, portanto, nada menos que o seguinte: *desejar que ele seja o que é, não desejar que seja outra coisa*. Esta plena aceitação respeitosa, porém, não pode ser somente passiva,

---

[83] Engana-se redondamente quem imagine que o sentimento, ao contrário das faculdades representativas, nos dá o objeto mesmo na sua imediatidade. O sentimento é apenas a reação parcial e momentânea do nosso ser a um aspecto determinado do objeto que a nós se apresenta no momento. Por exemplo, a mesma mulher que neste momento me desperta atração e deleite sensual pode, num outro momento, despertar-me saudade, melancolia, raiva, ciúme etc.. Cada um desses sentimentos é apenas um signo, dentro de mim, da totalidade vivente que ela é fora e independente de mim, e que reconheço instantaneamente como tal para além e acima dos sentimentos transitórios que me desperte. O "sentimento" é também representação, e não apresentação. A expressão *conhecível como todo, impensável como todo* pode portanto ser substituída, sem erro, por *conhecível como todo, insensível como todo* (ou *somente sensível por partes e aspectos*). (N.A.)

sob pena de deixar amortecer o interesse que temos no objeto e, portanto, de fazê-lo desaparecer do nosso círculo de consciência. Tem de ser, ao contrário, uma *aceitação desejosa*: ela é um desejo ativo de que o objeto seja o que é, permaneça o que é, exista de *per si* e persista existindo. Ela não se constitui portanto somente de respeito (de *re spicere* = olhar e voltar a olhar). Ela é, plenamente, *contemplação amorosa*.

O objeto se oferece a mim como todo no instante e na medida em que o aceito como objeto de contemplação amorosa e, expelindo de mim toda tentativa de pensá-lo, de abarcá-lo conceptualmente, imaginativamente ou sentimentalmente, deixo e quero que ele exista por si diante de mim, eternamente transcendente à minha subjetividade, eternamente independente de tudo quanto eu faça ou pense ou sinta. A contemplação é o esplendor do objeto ante o olhar da humildade que o deseja como tal e que se recusa a alterá-lo no que quer que seja.

Aqui, porém, entra a objeção kantiana segundo a qual só conhecemos os objetos como objetos de nossa representação, e não em si mesmos. Esta objeção sempre me pareceu tautológica, pois resulta em dizer que só ouvimos o que nosso ouvido ouve, só vemos o que nossos olhos vêem etc.. Mas é preciso passar por ela. Todo objeto é, de fato, objeto de representação — mesmo os sentidos só nos dão esque-

mas representativos, não objetos *em si*. Porém, aí é que está: uma vez chegado ao nosso conhecimento um objeto — por intermédio da nossa representação —, temos duas alternativas: ou *pensá-lo*, isto é, fazer dele um signo ou conceito que entrará no rio dos nossos pensamentos para aí ser comparado, transformado, refutado etc., ou, ao contrário, esperar para conhecê-lo mais e mais, isto é, esperar e desejar que *ele* nos entregue mais e mais de si mesmo. Qualquer de nossas faculdades representativas pode, a cada instante, submeter-se à sua própria mecânica interna ou ao objeto que se lhe oferece, pode recuar para contemplar-se a si mesma ou continuar a fitar o objeto. À primeira alternativa denomino *reflexão* (subentendendo que há também uma reflexão imaginativa, sentimental etc.). À segunda denomino *contemplação*. Quando persistimos na atitude contemplativa, a faculdade, o canal representativo se torna cada vez mais dócil, mais transparente, até que, chegado um determinado limite, *se manifesta com perfeita clareza a diferença entre o que é projeção e o que é pura recepção*: mesmo admitindo-se que não atinjo, como diz Kant, o objeto *em si mesmo*, – coisa que de fato não admito, mas que não cabe discutir aqui[84] –, capto ao menos a distinção entre o que ele me dá *por* si mesmo e o que eu, de minha parte, projeto nele. Trata-se evidentemente de um

[84] *Ver* Cap. I, 2 § 1: "Kant e o primado do problema crítico". (N.A.)

exercício de autoconsciência, onde, na medida mesma em que conscientizo minha própria ação projetiva, consigo distinguir o projetado e o recebido, e atino, enfim, com o objeto *como tal*, e já não como simples representação - e muito menos projeção minha. O erro de Kant foi o de confundir a percepção vulgar, que é ferozmente projetiva, com a contemplação amorosa, autoconsciente, que termina pelo reconhecimento evidente e apodíctico, da objetividade como tal. A diferença decisiva é a que existe em projetar um desejo subjetivo, alheio ao conteúdo oferecido pelo objeto, ou projetar amorosamente o desejo do objeto como tal.

A contemplação amorosa é, portanto, passiva em relação ao objeto, ativa e crítica em relação ao sujeito. É dominar-se para não interferir, para não macular o objeto. Há evidentemente algum parentesco entre o que denomino contemplação amorosa e a redução fenomenológica husserliana, a diferença aparecerá com plena clareza mais adiante.

A contemplação amorosa sempre parte de um objeto da representação - ou mesmo de um objeto de pensamento -, para chegar ao ponto em que o objeto fala por si, transcendendo o canal representativo - ou conceptual - que não funcionou senão como o comutador que aciona um mecanismo que em seguida escapa ao seu controle.

Ora, a única diferença que existe, nesse sentido, entre as substâncias corporais e o universal é a do canal pelo qual tomamos notícia inicial da sua presença: os sentidos, no primeiro caso, o pensamento abstrato, no segundo. Os sentidos nos dão, por exemplo, notícia de uma presença humana (a qual em seguida podemos pensar ou contemplar). O pensamento não "capta" o universal, mas nos dá notícia dele através da contradição lógica a que chegamos na tentativa de negá-lo. Esta contradição, que reflete a necessidade metafísica do universal, pode, em seguida, ser simplesmente pensada ou então contemplada. Neste último caso, a necessidade do universal passa a ser aceita, desejada, amada, até que se nos apresente como algo que nos abarca, nos modela, nos estatui e nos conserva na existência e no próprio ato de meditá-la. *Não existe hiato, neste sentido, entre o conhecimento filosófico de Deus, a experiência mística de Deus e o puro e simples amor a Deus, mas a perfeita continuidade de uma intensificação contemplativa.* O Deus dos filósofos, se fosse apenas dos filósofos, não seria Deus, mas apenas o conceito de Deus, captado e logo em seguida imediatamente pensado, isto é, mutilado, esquecido e negado. O Deus dos filósofos ou é objeto de contemplação amorosa — aceitação, fé, desejo — e é portanto o mesmo Deus de todo o mundo, ou então é apenas um Deus pensado, um simulacro de Deus, e portanto não é o

Deus dos filósofos, mas apenas o Diabo puro e simples. Eis o que Sto. Tomás percebeu com perfeita clareza e o que Pascal não quis perceber, movido pela soberba dos humildes e por aquela trágica divisão interior do pensador matemático que, tendo abusado da razão, busca um refúgio no sentimento, sem perceber que transita apenas entre o mental e o mental e que o verdadeiro objeto de sua busca está para além dessa vulgar disputa entre faculdades humanas.[85]

2. Conhecimento e realidade

Foi por meio dessas considerações que cheguei à conclusão da total inanidade das disputas em torno da pergunta: o pensamento capta ou não a realidade? O pensamento jamais capta realidade nenhuma, nem é essa a sua função. O pensamento *refere-se* à realidade de uma maneira exclusivamente intencional, mediante signos, cujas combinações não expressam o re-

[85]O tipo do "matemático arrependido" que cai no irracionalismo acreditando aproximar-se de Deus quando se aproxima apenas de um outro lado de si mesmo se tornaria dominante, no século XX, entre os cientistas com preocupações filosóficas. O livro de Ernesto Sábato, *Homens e Engrenagens*, é a súmula da experiência interior dessas pessoas, buscadoras sinceras, sem dúvida, mas que não sabem que Deus não faz distinção de talentos individuais e que a contemplação amorosa está acima da razão e da irrazão, do pensar e do sentir, etc.. (N.A.)

al, mas o possível. O real *como tal* é conhecido única e exclusivamente pela contemplação amorosa; o pensamento - sempre em sentido lato -, conhece-o somente enquanto objeto de significação intencional. Mas o real que nos chega, e que pode ser conhecido pela contemplação amorosa, constitui-se apenas do universal intensivo (não extensivo) e dos seres singulares que, em quantidade finita - e quer isoladamente, quer em grupos, conjuntos, ordens, hierarquias etc. -, ingressam no círculo da nossa experiência. Mesmo supondo-se que estendêssemos a contemplação amorosa a todos eles, e que chegássemos assim a conhecer uma fatia imensa do real, ainda haveria lacunas infindáveis. O conhecimento que temos sobre o universal intensivo e sobre os seres singulares, todo somado, está muito longe de igualar-se ao universal extensivo. Esse hiato é que é preenchido pelo pensamento, ou melhor, pelo mental em geral, o qual inclui imaginação, sentimento etc.. Pensar, imaginar etc., é apenas um esforço de saltar ou preencher o hiato entre o mundo conhecido (universal intensivo + seres singulares) e o universal extensivo. O objeto próprio do mental é o *irreal* possível — em todas as gradações da possibilidade, incluindo a necessidade ou certeza lógica[86] — e não o real. O

[86] Distinção importantíssima: a certeza lógica, mesmo absoluta e imediatamente fundada no princípio de identidade, só nos dá a conhecer a necessidade — teórica — de algo; mas não nos dá esse algo como objeto de experiência. Portanto, quando digo que o

mental dá-nos a estrutura das relações possíveis dentro da qual podemos conceber aquilo que não conhecemos, mas que preenche o intervalo entre o conhecido e o universal extensivo. O conhecimento que temos desse intervalo é necessariamente potencial; por definição, ele jamais se atualiza por completo. Por que não pode atualizar-se? Porque isto seria substituir o todo universal real por um todo universal mental, que absorveria em si o real, o que é obviamente um contra-senso. Os famosos "limites do conhecimento humano" são apenas, enfim, os limites do mental. A contemplação amorosa, em si, não é nem limitada nem ilimitada, pois, só conhecendo os seres (o universal inclusive) na totalidade singular de cada um, não soma nem diminui.

É necessário distinguir agora radicalmente a contemplação amorosa da redução fenomenológica, após ter reconhecido o seu parentesco. Esta visa a captar "essências", aquela capta a unidade indissolúvel de essência e existência, a que chamamos *ente singular*. Se captamos a

---

pensar só conhece o possível, a expressão "possível" tem aqui um sentido mais amplo do que na Teoria dos Quatro Discursos, e designa, em conjunto, os quatro graus ali considerados. Conhecer pelo pensamento é conhecer (no sentido daquela teoria) a possibilidade, a verossimilhança, a probabilidade ou a necessidade *de* algo, e não esse algo como tal. Esta distinção aplica-se a todo o mental — imaginação, sentimento, conjetura etc.. Todas estas funções são "discursivas" exatamente como o raciocínio. Quem não capte este ponto arriscará confundir minha concepção com a de Bergson, por exemplo, ou com a de Husserl. (N.A.)

singularidade de um ente, captamos, no mesmo ato, sua essência, mas não como unidade lógica separada, e sim como *identidade de uma presença que revela imediatamente o que é*.[87] Dito de outro modo, captamos imediatamente gênero, espécie e singularidade num todo indissolúvel: apreender *este lápis* não é apreender *lápis* em geral nem *este objeto* de essência indeterminada, nem é captar um número indeterminado de membros da espécie *lápis*; é captar um determinado membro de uma determinada espécie e é captá-lo como existente aqui e agora. Contemplação amorosa e redução fenomenológica se parecem entre si por serem modos de conhecimento contemplativos, descritivos e não analíticos. Mas a redução fenomenológica dirige-se à essência como coisa distinta da existência, portanto a um "irreal", ao passo que a contemplação amorosa dirige-se ao real como tal, isto é, à *existência de uma essência num ser determinado e presente.* A teoria da contemplação amorosa está para a fenomenologia de Husserl assim como o aristotelismo está para o platonismo, *mutatis mutandis*: os "entes" da minha teoria estão para as "essências" de Husserl exatamente como a "substância" aristotélica está para as "Idéias" platônicas. O apelo de Husserl — "Rumo às coisas mesmas!", *Zu den*

---

[87] Sobre o conhecimento imediato da essência na presença, v. meu trabalho — horrivelmente escrito mas, creio eu, correto nas idéias, *Universalidade e Abstração*, 1983. (N.A.)

Sachen selbst — não pode ser atendido plenamente pela fenomenologia mesma porque ela não visa a coisas reais, e sim a essências separadas. A tentativa posterior de Husserl de reintegrar na sua visão filosófica as coisas reais — pela teoria do *Lebenswelt* — foi tardia e ficou só no programa. É esse programa que, a meu modo, procuro realizar, sendo fiel ao mestre na medida mesma em que me afasto de seu método sem me afastar de seus ideais, de seus valores, de seus conceitos básicos e de seus critérios de aferição. A teoria do *Lebenswelt* é a mais meritória tentativa de reintegrar na filosofia o conhecimento pré-filosófico, como raiz filosoficamente válida (ou validada pela reflexão) do conhecimento filosófico mesmo. Meu esforço é no sentido de dar um passo além, discernindo a *metodologia implícita do conhecimento pré-filosófico*, à qual chamo contemplação amorosa. Por desconhecê-la, os filósofos — com raras exceções — têm substituído o mundo pensado ao mundo dado, ou, como resumiu o poeta Bruno Tolentino, o "mundo como idéia" ao "mundo como tal".[88] Enquanto continuar nesse

[88]A poesia de Tolentino — quer ele tenha premeditado isto ou não — é um esforço heróico e vitorioso para descer do pseudo-céu das essências "rumo às coisas mesmas", entre as quais e só entre as quais se encontra o caminho do verdadeiro céu. Ela atende, tanto quanto meu trabalho, ao apelo do último Husserl, e restaura, numa cultura fatigada de platonismos, o valor do mundo real, do mundo da Encarnação, cuja recusa tenaz, ainda que inspirada em motivos supostamente edificantes, é a essência mesma do diabolismo. Sua Katharina aceita o Cristo na mesma medida em que vai

rumo, a filosofia não terá como escapar à falsa disputa entre os que querem abarcar o mundo com o pensamento e os que negam ao pensamento todo alcance exceto o de uma ficção convencional. Os primeiros caem nas decepções periódicas do racionalismo e acabam no ceticismo. Os segundos, não crendo em conhecimento teorético puro, apelam à dialética da ação e, para transformar o mundo, acabam criando uma ideologia totalitária que, tudo explicando, termina num neo-racionalismo absoluto. Esses erros são complementares e giram em círculo, um produzindo o outro.

Mas a teoria da contemplação amorosa requeria, como complemento, uma teoria do discurso, pelas razões seguintes:

Se a contemplação amorosa ou conhecimento pré-filosófico (intensificado ou não pela reflexão filosófica) nos dá o conhecimento da totalidade, isto é, da unidade como tal, o mental nos dá o conhecimento das várias formas de proporcionalidade e harmonia, isto é, das formas indiretas da unidade; formas estas indefinidamente variadas e complexas, tanto quanto o número das espécies e dos entes possíveis.

---

admitindo a realidade patente de impulsos e desejos banais, na medida em que contempla amorosamente objetos e seres do ambiente em torno, um relógio, um lagarto, uma folha, criaturas desconhecidas no reino das essências, mas, com pleno direito, habitantes do *Lebenswelt*; e quanto mais se detém na contemplação e aceitação deste mundo, mais se eleva em direção ao eterno. (N.A.)

Neste sentido é que digo que todas as faculdades cognitivas — raciocínio, imaginação, sentimento etc. — são racionais:[89] todas fundam-se em princípios de equivalência, proporcionalidade e harmonia, que traduzem em modalidade por assim dizer "quantitativa" a identidade e a unidade.

Colocadas as bases metafísicas na teoria da unidade metafísica (que adaptei de Ibn 'Arabi); estabelecido o método cognitivo (na minha teoria da contemplação amorosa); estabelecido o fundamento absoluto da objetividade do conhecimento (na *Teoria da Tripla Intuição*[90]); extraídos daí os princípios de uma psicologia do conhecimento (na *Tripla Intuição* e em *O Caráter como Forma Pura da Personalidade*[91]), aplicada em seguida para fins polêmicos na minha defesa incondicional da substancialidade da alma-consciência individual (no meu trabalho em preparação *A Alienação da Consciência* e no final de *A Nova Era e a Revolução Cultural*[92]), julguei que, para dar maior consistência ao conjunto, devia investigar em seguida os princípios do conhecimento indireto, ou dis-

---

[89] Meu conceito dessas faculdades — inspirado em Dante Alighieri, no simbolismo das Artes Liberais e na psicologia espiritual de Ibn ‘Arabi — está no livro *Da Tripla Intuição* (apostila do IAL). (N.A.)

[90] Cap. tal deste livro.

[91] Rio, Astroscientia Editora, 1993. (N.A.)

[92] Rio, IAL & Stella Caymmi, 2ª ed., 1994. (N.A.)

cursivo, sobre os quais já esboçara alguma coisa no capítulo "A dialética simbólica" do livro *Astros e Símbolos*[93] e nos meus trabalhos de teoria e crítica literária.[94] Nisto, como em tudo o mais, ative-me fielmente à minha regra pessoal de nunca inventar uma teoria nova quando houvesse alguma teoria antiga que, quer inalterada quer submetida a adaptações, pudesse dar conta do recado. Ora, a Teoria dos Quatro Discursos é apenas o reconhecimento de que os princípios gerais do conhecimento discursivo, que eu buscava, já estavam em Aristóteles, pelo menos de maneira implícita; de modo que, em vez de reinventar a roda, simplesmente inventei a calota, isto é, uma nova apresentação e revestimento de uma idéia de Aristóteles, reintegrando em seguida quase intacta essa parte do aristotelismo na filosofia que eu mesmo estava desenvolvendo, e cuja motivação inicial não estava em nada de aristotélico, mas sim no meu intuito de responder ao dualismo de Shelley, Bergson, Bachelard e Croce e de desenvolver a teoria do *Lebenswelt* husserliano para revalorizar o conhecimento pré-filosófico.

---

[93]São Paulo, Nova Stella, 1985. (N.A.)

[94] *O Crime da Madre Agnes ou A Confusão entre Espiritualidade e Psiquismo* (São Paulo, Speculum, 1983); *Símbolos e Mitos no Filme "O Silêncio dos Inocentes"* (Rio, Stella Caymmi, 1993); *Os Gêneros Literários. Seus Fundamentos Metafísicos* (Rio, Stella Caymmi, 1994) e *A Vingança de Liberty Valance. John Ford e a "Morte do Western"* (em preparação). (N.A.)

Todo esse trabalho de construção teórica positiva foi entremeado não só de aplicações pedagógicas no curso do Instituto de Artes Liberais, mas também de esforços críticos e polêmicos complementares: contra a dissolução da teoria na prática (*O Jardim das Aflições*[95]); contra a dissolução da filosofia na ideologia (*A Nova Era e a Revolução Cultural*); contra o pensamento coletivista que prostitui a consciência individual à pretensa autoridade do número (*O Imbecil Coletivo*[96]), etc. Como o público até agora só conhece a parte polêmica do meu trabalho (pois a parte teórica, em forma de rascunhos, apostilas e edições privadas, quase confidenciais, não está pronta para publicação decente), o resultado é que este pacífico servidor da unidade e da conciliação está se tornando conhecido como um hidrófobo terrorista intelectual, o que não deixa de ser divertido.[97]

---

[95] *O Jardim das Aflições. Epicuro e a Revolução Gnóstica.* A sair ainda em 1995 por Stella Caymmi Editora. (N.A.)

[96] *O Imbecil Coletivo. Atualidades Inculturais Brasileiras*, a sair proximamente por Stella Caymmi Editora. Reúne artigos publicados no *Jornal do Brasil*, na *Tribuna da Imprensa* e na revista *Imprensa*, bem como alguns inéditos. (N.A.)

[97] Meu trabalho incluiu também algumas investigações no campo da Religião Comparada (*O Profeta da Paz. Estudos sobre a Interpretação Simbólica da Vida do Profeta Mohammed/Maomé*, obra inédita, premiada na Arábia Saudita), e do simbolismo astrológico e alquímico (*Astrologia e Religião*, São Paulo, Nova Stella, 1986; *Alquimia Natural e Espiritual*, apostila), bem como no da psicologia (*O Conceito de Psique*, apostila). Esses trabalhos não são marginais em relação ao meu esforço filosófico, mas representam uma etapa de preparação e treino. (N.A.)

3. Aplicações em Filosofia Moral

Das duas teorias que criei no campo da gnoseologia — a tripla intuição e a contemplação amorosa —, extraí umas quantas aplicações de ordem moral, que foram expostas ao público no meu curso de *Ética* proferido em 1994 na Casa de Cultura Laura Alvim, todo gravado em fita e depois transcrito em apostilas.

A filosofia moral, ou ética, deve para mim tomar o seguinte rumo:

I. Distinguir entre os códigos morais historicamente vigentes em diversas épocas e sociedades e a moral essencial, universal, que se obtém por simples redução fenomenológica. Aqueles compõem-se de normas, no sentido de Kelsen, e esta compõe-se de princípios. A discussão filosófica da moral deve ater-se ao campo dos princípios. Assim, o relativismo antropológico, sociológico e histórico pode conciliar-se com o dogmatismo dos princípios. Estes tornam-se conhecidos do investigador por abstração, mas em si não são abstratos: são o conteúdo concreto, o sentido efetivo por trás das normas historicamente vigentes. Estas é que, expressando de maneira indireta e às vezes simbólica o conteúdo dos princípios, são abstratas em relação a eles.

II. Os princípios universais assim encontrados devem obedecer aos seguintes quesitos:

a. Têm de ser identicamente os mesmos em todas as morais historicamente vigentes.

b. Tem de estar subentendidos, como pressupostos lógicos, na aplicação prática dessas normas, em todos os casos historicamente considerados.

Dentre os princípios assim encontrados, destaca-se o da *responsabilidade*. Não há nenhum sistema moral no mundo que, por trás de suas regras, não tenha um de seus fundamentos na idéia de que:

1º, *a responsabilidade por determinados fatos tem de ser imputada necessariamente a seus autores*;

2º, *esses autores são sempre seres particulares e concretos,* substâncias *no sentido aristotélico, e jamais, em caso algum, coletivos abstratos ou meros "universais"*;

3º, *existe continuidade substancial entre o ser que foi autor do ato e aquele a que posteriormente se atribui a responsabilidade por esse ato*.

As morais históricas divergem enormemente quanto às categorias de seres a que se devem aplicar esses princípios. Algumas sociedades incluem entre os seres moral e juridicamente imputáveis os demônios, as forças da natureza,

até mesmo os animais (até o séc. XVIII persistiu no Ocidente o hábito de punir com a excomunhão os porcos que invadissem plantações). O que é comum a todas é a crença no princípio da responsabilidade, na substancialidade do ente responsável e na continuidade substancial desse ente no trânsito entre ato e imputação.

III. Uma vez demonstrado esse ponto, a tarefa seguinte da filosofia moral é fundamentar racionalmente os princípios assim encontrados, ou seja, fundar a sua universalidade extensiva numa universalidade lógica, ou necessidade metafísica.

Neste ponto é que entra a contribuição gnoseológica. Tendo demonstrado, pela tripla intuição, o fundamento absoluto da objetividade cognitiva, e pela Contemplação Amorosa a natureza do conhecimento objetivo, fundo-me em ambas para demonstrar a relação entre conhecimento e responsabilidade. Aí verifica-se que determinadas sociedades antigas ou primitivas podem ter "errado" na aplicação do princípio de responsabilidade a determinados entes não providos de autoconsciência, — como aliás erramos nisto com freqüência ainda hoje, e não sabemos por exemplo fixar adequadamente as fronteiras da responsabilidade no caso das chamadas *personalidades psicopáticas* ou da indução hipnótica —, mas que a aplicação errônea não desmente a veracidade intrínseca do princípio.

Na tripla intuição, demonstro que o fundamento da objetividade cognitiva reside num nexo indissolúvel entre sujeito, objeto e ato cognitivo, e que essa relação se dá de maneira exemplar, arquetípica mesmo, na percepção da luz, onde a luz é a um tempo objeto e condição da percepção, não podendo estes aspectos ser separados senão por mera *distinção mental* (no sentido escolástico) posterior. Do mesmo modo, e simultaneamente, pelo lado do sujeito, a sensibilidade à luz é objeto e condição da percepção, em modo inseparável. Daí que a luz, tradicional símbolo do ato cognitivo, seja algo mais do que mero símbolo: ela é o fundamento corporal, existencial, do nexo sujeito-predicado, e o *apoio sensível* sobre o qual se erige toda a lógica humana.

Dessa teoria decorre que o indivíduo humano só se conscientiza como sujeito cognitivo no ato mesmo em que se conscientiza como objeto que sofre a ação de uma fonte de luz. Os dois aspectos são inseparáveis, o que prova a falácia de todo idealismo subjetivo, assim como de todo dualismo sujeito-objeto. O mundo físico, com sua luz *corpórea*, é a morada mesma do Espírito. Ou, como disse Paul Éluard, *há outros mundos, mas estão neste.*

Em oposição, assim, ao "materialismo espiritual" que critico asperamente em *O Jardim das Aflições*, estabeleço um "espiritualismo materi-

al": o "materialismo" de um mundo feito de Espírito, transparência, inteligibilidade.

Recorro em seguida a um outro fundamento gnoseológico: a teoria da autoconsciência. Conforme demonstrei naquele livro, a autoconsciência nem é mera introjeção de papéis sociais, como pretendem certas correntes antropológicas, nem é um atributo substancialmente associado de uma vez para sempre à condição biológica humana: é uma possibilidade lógica, ou, se quiserem, uma potência no sentido aristotélico, que passa ao ato no instante em que o ser humano admite o princípio da responsabilidade, ou autoria de seus atos, no sentido de admitir que este seu corpo de agora é "o mesmo" que instantes atrás fez tal ou qual coisa.

Dito de outro modo, o princípio de responsabilidade é ao mesmo tempo cognitivo e moral. Ele é o fundamento da autoconsciência individual, assim como é o fundamento das morais históricas: nele se reencontram a descrição fenomenológica da consciência individual e a unidade subjacente das morais históricas.

Dessas constatações extraio uma série de sugestões metodológicas para o estudo de questões morais concretas, seja do ponto de vista ético-normativo, seja do ponto de vista histórico, sociológico, etc.

Eis aí, barbaramente reduzido, o que expliquei no meu curso de *Ética*.

Meu amigo Bruno Tolentino censura-me por deixar todas essas idéias em estado de rascunho — ou, pior ainda, de gravação em fita — em vez de lhes dar uma divulgação decente em forma de livro. Mas a filosofia, quando o é de verdade, não reside nos textos, nas "obras" filosóficas, e sim no *filosofema*, no conteúdo essencial de uma conexão de pensamentos, intuições e outros atos cognitivos que forma o mundo e o estilo próprios de um determinado filósofo. É isto o que nos permite distinguir entre "as obras de Aristóteles" e "a filosofia de Aristóteles". (Esta distinção é impossível em literatura: em que consiste a poesia de Shakespeare senão nos textos de Shakespeare?) Há filósofos sem obra — a começar do pai de todos nós: Sócrates —; há filósofos cujo pensamento nos chega por obras escritas por testemunhas ou por ajudantes (não conheceríamos o pensamento de Husserl sem a redação de Fink). Mas não há filósofo sem filosofema — e aquele que publique dezenas ou centenas de livros eruditíssimos, com opiniões de estilo filosófico sobre assuntos filosóficos, não se torna por isto um filósofo.[98] A filosofia de um filósofo não está em seus textos, mas num certo modo de ver as coisas, que é transportável para fora deles e participável por quem quer que, saltando sobre os textos, faça seu esse modo de ver, integrando-o no seu próprio. Pode-se, assim,

[98] O abuso do termo tornou-se, no Brasil, regra geral. (N.A.)

ser aristotélico ou hegeliano de pleno direito sem sacrifício da originalidade e independentemente da grandeza ou pequenez do talento próprio, mas não se pode ser shakespeareano ou cervantino senão por imitação inferior. Como é assombroso o mistério das vocações, que uma pseudociência animalesca reduz a uma questão de pontos num teste de QI.

Quando decidi devotar minha vida ao serviço desta dama, formosa entre todas, que os antigos denominaram Afeição à Sabedoria, e que não é no fundo senão a figura jovem e incompleta daquela que no seu esplendor maduro será a Sabedoria mesma; nesse instante, digo, tomei consciência de que deveria, por muitos e longos anos, refrear e sacrificar meu fortíssimo *impetus scribendi* em favor do *impetus cognoscendi* (e mesmo do *impetus agendi*, de vez que a filosofia inclui como componente essencial a vocação pedagógica).

Mais ainda: dialética e dialógica por essência e não por acidente, a Filosofia move-se incessantemente em direção à Sabedoria, e por isto *só pode viver bem em estado de rascunho*.[99] Não é coincidência que a mais impressionante das obras filosóficas, a de Aristóteles, não nos tenha chegado senão nesse estado de incomple-

[99]A vida presente como rascunho do ser é, aliás, um dos temas constantes da obra do próprio Tolentino. (N.A.)

tude e provisoriedade.[100] O texto filosófico jamais terá a perfeição formal e diamantina do poema, pois a perfeição que a filosofia busca é por excelência interior e muda, *impressiva*, por assim dizer, e não *expressiva* como a beleza artística.

[100]Em contrapartida, sempre me pareceu uma singular inconsistência que o filósofo do fluxo vital, que o inimigo declarado de toda clausura racional, Henri Bergson, poucos anos antes de sua morte declarasse oficialmente encerrado o seu labor filosófico, dizendo que seu pensamento estava expresso de maneira acabada e definitiva nas suas obras publicadas. (N.A.)